BR45 .C28 v.7
GTU
Richard, Gaston, 1860-
L'atheisme dogmatique en
sociologie religieuse

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/lathismedogmatiq07unse

Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses publiés par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg

N° 7

L'ATHÉISME DOGMATIQUE EN SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

PAR

GASTON RICHARD

PROFESSEUR DE SCIENCE SOCIALE A L'UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY 1962

EXTRAIT DE LA REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

LIBRAIRIE ISTRA
MAISON D'ÉDITION DE L'IMPRIMERIE STRASBOURGEOISE

STRASBOURG
15, rue des Juifs

PARIS (IIe)
57, rue de Richelieu

1923

LIBRARY
CALIFORNIA BAPTIST THEOLOGICAL SEMINARY
Seminary Knolls
Covina, California

BR
45
C28
V.7

Cet ouvrage est sorti des presses
de l'IMPRIMERIE ALSACIENNE
à STRASBOURG

96-B4480

L'athéisme dogmatique en Sociologie religieuse.

Première partie.

I.

La sociologie fait désormais partie du programme de l'enseignement officiel en France. Les récents règlements de l'enseignement supérieur en font la matière principale de l'un des quatre certificats que doivent produire les candidats au grade de licencié en philosophie; ceux de l'enseignement primaire l'ont introduit à haute dose dans le programme des écoles normales[1]). L'étude même élémentaire de cette science peut et doit exercer désormais une influence profonde sur le corps enseignant à tous ses degrés, une influence qui peut être des plus heureuses si elle concilie l'esprit historique et l'esprit philosophique trop longtemps rivaux, si elle met fin au conflit des méthodes scientifiques et de l'idéal éthique, si enfin elle communique un même esprit social aux maîtres de l'enseignement secondaire et à ceux de l'enseignement primaire. Mais pour que ces heureux résultats soient obtenus, il faut sans doute que l'enseignement sociologique s'interdise soigneusement certaines questions litigieuses et s'abstienne de présenter à la jeunesse, dans les écoles normales plus qu'ailleurs, des hypothèses ou même des conjectures, comme des conclusions acquises à la science. Il faut que l'étude spécifique des faits sociaux ne dégénère jamais en spéculation.

C'est surtout en matière religieuse que cette prudence est désirable. L'enseignement sociologique, comme tout autre est soumis à la règle fondamentale de la neutralité, de la laïcité. Bien comprise, cette règle n'interdit nullement au professeur l'examen impartial de la pensée religieuse; elle ne lui demande pas d'éviter ou d'écarter toute question où l'expression de la pensée religieuse se présente comme une donnée de l'expérience. Ce qu'elle exclut, c'est

---

[1]) Journal officiel: octobre 1920.

42073

la possibilité d'une doctrine officielle sur l'origine et la nature de la religion, surtout si cette doctrine est radicalement incompatible avec des croyances professées presque toujours par les pères et les mères de famille et bien souvent par les professeurs eux-mêmes.

A cet égard, l'esprit dont paraît animé l'enseignement sociologique appelle un examen. Il est indéniable qu'une école, celle de Durkheim, prétend mettre la main sur l'enseignement sociologique en France, qu'elle aspire à faire des récents programmes un moyen d'assurer à ses doctrines une diffusion aussi large que possible, même dans les écoles normales primaires. Il est indéniable aussi que cette école tend à identifier la sociologie à une certaine conception des origines de la religion, de sa nature, de son rôle social et enfin de son histoire. Il est indéniable enfin que cette sociologie religieuse, comme on l'appelle, est incompatible non-seulement avec la foi chrétienne, mais même avec le théisme philosophique, avec toute croyance qui reconnaît, au moins à titre d'hypothèse, la personnalité divine.

Beaucoup d'excellents esprits, appartenant surtout au corps enseignant, estiment qu'il y a là une situation regrettable, non-seulement parce qu'elle contrarie l'espoir d'une pacification religieuse si ardemment désirée, en Alsace plus qu'ailleurs, mais encore parce qu'elle fait douter de l'avenir même de l'enseignement sociologique, susceptible de devenir quelque jour l'occasion d'un conflit entre l'Etat enseignant et l'Eglise ou la famille.

Aussi ne sera-t-on pas surpris si dans cette revue hospitalière un professeur de science sociale vient examiner les titres de la sociologie religieuse à figurer comme une science dans l'enseignement officiel.

Ce que nous cherchons à savoir, c'est si cette sociologie dite religieuse (peut-être par antiphrase) a le droit de se présenter comme une science impartiale, neutre entre les croyances, une science vraiment appuyée sur l'observation, l'histoire et l'induction, ou si ce ne serait pas le déguisement d'une métaphysique aventureuse, étayée par une construction artificielle de l'histoire des croyances ou des pratiques.

II.

Le terme de sociologie religieuse a été créé par l'*Année sociologique* que dirigeait Emile Durkheim. Il n'apparaît pas avant 1898; il désigne alors une des six sections de cette publication, destinée à rendre compte du mouvement des recherches sociologiques et plus encore à étudier objectivement les sources de la nouvelle

science[1]). Mais il apparut bientôt que la sociologie religieuse était la branche maîtresse de l'*Année sociologique*, qu'elle s'inspirait d'une doctrine définie sur la nature, l'origine et l'évolution de la religion, et que cette doctrine dépassait de beaucoup la compétence d'une science spéciale des sociétés. Une série de mémoires dûs les uns à Durkheim, les autres à MM. Mauss et Hubert, préparèrent et annoncèrent l'œuvre qui devait résumer la doctrine. Cette œuvre, les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, parut enfin en 1912. Son auteur la donnait comme une étude du totémisme australien. Mais l'ambition des conclusions contrastait étrangement avec la modestie, disons même la timidité du titre. C'était une théorie de la religion sans Dieu, de la religion ramenée au rang de simple phénomène social, de caractéristique des sociétés inférieures, mais c'était aussi une théorie des origines de la connaissance, une solution de la vieille question scolastique de l'innéité des concepts et des principes directeurs de l'expérience; c'était enfin une métaphysique si l'objet de la métaphysique est avant tout d'étudier non pas seulement la nature de la connaissance, mais sa valeur et par suite de chercher si le sujet et l'objet ne sont pas au fond identiques. Cette doctrine *moniste* devenait celle de Durkheim. La sociologie religieuse lui servait à montrer que la société est à la fois sujet et objet, sujet rationnel et unique et objet total puisqu'elle est adéquate à l'univers[2]).

En faisant ce bond téméraire d'une analyse des pratiques rituelles des petites tribus de l'Australie centrale à tout un système sur la nature et la valeur de la connaissance, à peu près comme Berkeley dans la *Siris* conduisait son lecteur des propriétés de l'eau de goudron à une exposition de l'idéalisme absolu, Durkheim semblait rejeter toutes les règles qu'il avait données à la recherche sociologique dans un livre bien connu publié par lui dix-sept ans plus tôt.

---

[1]) C'est ainsi que Durkheim l'avait présentée à plusieurs de ses collaborateurs dont je fus pendant quelques années...

[2]) « Puisque le monde qu'exprime le système total des concepts est celui que se représente la société, la société seule peut nous fournir les notions les plus générales suivant lesquelles il doit être représenté. Seul un sujet qui enveloppe tous les sujets particuliers est capable d'embrasser un tel objet. Puisque l'univers n'existe qu'autant qu'il est pensé, et puisqu'il n'est pensé totalement que par la société, il prend place en elle; il devient un élément de sa vie intérieure, et ainsi elle est elle-même le genre total en dehors duquel il n'existe rien. Le concept de totalité n'est que la forme abstraite du concept de société: elle est le tout qui comprend toutes choses, la classe suprême qui renferme toutes les autres classes... Au fond, concept de totalité, concept de société, concept de divinité ne sont vraisemblablement que des aspects différents d'une seule et même notion. » (Formes élémentaires de la vie religieuse. Conclusion § IV, p. 630.)

Alors il imposait au sociologue l'indépendance envers toute philosophie. Telle était la condition de l'existence d'une sociologie. «Elle est indépendante de toute philosophie. Parce que la sociologie est née des grandes doctrines philosophiques, elle a gardé l'habitude de s'appuyer sur quelque système dont elle se trouve ainsi solidaire. C'est ainsi qu'elle a été successivement positiviste, évolutionniste, spiritualiste, alors qu'elle doit se contenter d'être la sociologie tout court.... La sociologie n'a pas à prendre de parti entre les grandes hypothèses qui divisent les métaphysiciens. Elle n'a pas plus à affirmer la liberté que le déterminisme. Tout ce qu'elle demande qu'on lui accorde, c'est que le principe de causalité s'applique aux phénomènes sociaux.... La philosophie a tout intérêt à cette émancipation de la sociologie. *Car tant que le sociologue n'a pas suffisamment dépouillé le philosophe, il ne considère les choses sociales que par leur côté le plus général, celui par où elles ressemblent le plus aux autres choses de l'univers.*» [1]) Moins de deux décades s'étaient écoulées, et la sociologie devenait la base d'une spéculation qui rappelle celles de Schelling, de Hegel et de Lamennais si même elle s'en distingue. Elle conduisait à une formule panthéistique peu originale en elle-même mais où s'évanouit jusqu'à la possibilité d'une science spécifique des sociétés.

Dès lors la sociologie, au moment même où on l'introduit dans l'enseignement officiel, risque de perdre les caractères d'une science. Ce n'est plus qu'une hypothèse sur la raison et ses objets immédiats. Les professeurs de philosophie parlent couramment d'une *école sociologique* dont la discussion est le thème d'exercices scolaires. Etait-ce donc ce qu'avait voulu Durkheim? *Ut pueris placeas et declamatio fias!*

Cependant s'il n'y avait pas de sociologie, si les sociétés et les phénomènes sociaux ne pouvaient être étudiés scientifiquement, il n'y aurait pas de prétexte à une sociologie religieuse ou même à une école sociologique. La question est donc de savoir pourquoi, en France, la religion est devenue le principal objet des recherches sociologiques et a pu être considérée comme un phénomène social. Nous sommes ainsi conduit à chercher la place qu'occupait l'étude de la religion dans les œuvres de Durkheim avant qu'il eût fondé l'*Année sociologique*. C'est là que nous aurons la chance de découvrir la racine de l'erreur qui a égaré Durkheim et avec lui une bonne partie des maîtres qui ont étudié la sociologie sous sa direction.

---

[1]) Les Règles de la méthode sociologigue. (Alcan, éditeur.) Conclusion p. 172-3. Les dernières lignes ne sont pas soulignées dans le texte. On les rapprochera de la conclusion des *Formes élémentaires*.

A notre avis si Durkheim a été conduit malgré lui, par les exigences inflexibles de la logique, à sortir du champ de l'induction sociologique qu'il avait tenté de délimiter dans sa jeunesse, et à transformer l'ébauche d'une science en une métaphysique anti-critique, c'est que, dès le début, il avait présumé de la science des phénomènes sociaux, qu'il se proposait cependant de soustraire à l'emprise du positivisme de Comte et de l'évolutionnisme de Spencer. Sa présomption consistait à ériger la théorie du milieu social en explication de l'obligation morale. La morale, emprisonnée par lui dans la phénoménologie sociale, s'est vengée en le conduisant par la main jusqu'à la métaphysique, et une erreur initiale sur la nature de la morale l'a conduit à de plus graves erreurs métaphysiques sur la nature de la religion.

III.

Nous devons donc chercher quelle conception des rapports entre la Morale et la Religion nous est révélée par la lecture des premières œuvres de Durkheim, des œuvres qui ont précédé les mémoires insérés dans l'*Année sociologique* et le mémoire présenté au Congrès de Bologne sur les *Jugements de valeur* et enfin les *Formes élémentaires de la vie religieuse.* Ces œuvres sont au nombre de quatre. Ce sont d'abord deux thèses de doctorat, la *Division du travail social* et une thèse latine sur la *Contribution de Montesquieu à la sociologie,*[1]) viennent ensuite deux ans plus tard les *Règles de la méthode sociologique* et, après un nouvel intervalle de deux années, le *Suicide.*

Ces quatre livres peuvent être ramenés à trois, la thèse sur Montesquieu n'étant visiblement qu'une première version des Règles de la méthode.[2]) La *Division du travail* et les *Règles* ont été conçues et élaborées en même temps. La méthodologie exposée dans la seconde de ces publications est une justification (d'ailleurs fort imparfaite) de la théorie sur les formes de la solidarité sociale exposée dans la première. En est-il autrement du *Suicide?* Nul n'en doutera s'il donne à cette œuvre (la moins connue de celles de Durkheim mais la plus fortement construite et la plus importante en raison de ses conclusions pratiques) toute l'attention qu'elle mérite. Si les *Règles* constituent l'introduction logique à la *Division du travail*, le *Suicide* est destiné à en développer les conclusions.

---

[1]) Quid Secundatus politicæ scientiæ instituendæ contulerit. (Burdigalæ. Ex-typis Gounouilhou. 1892.)

[2]) Ibid. Caput I. Quæ sint conditiones institutioni politicæ scientiæ necessariæ (11-21).

La statistique du suicide, c'est-à-dire la mesure indirecte de la valeur que l'homme social accorde à la vie, vient dès lors confirmer la loi à laquelle obéissent les transformations inévitables de la solidarité: elle doit nous convaincre que désormais une morale vraiment adéquate à la division du travail et à la solidarité organique qui en découle, une morale strictement professionnelle, peut eule nous guérir du *tædium vitæ* dont l'inévitable affaiblissements de la solidarité religieuse est l'origine.

Il y a donc lieu de rechercher 1° quelle définition de la religion nous expose cette série de livres, 2° quel rapport elle soutient avec l'hypothèse du totémisme primitif.

En apparence, la lecture des *Règles* nous apporte peu d'éclaircissements. Cependant elle n'est pas totalement négligeable. Nous y voyons en effet quelle méthode l'auteur s'impose et nous impose dans l'étude de la religion. *Nul ne doit étudier la religion en tenant le moindre compte de son expérience propre de la vie religieuse.* Ce que William James allait nommer l'*expérience religieuse* est radicalement exclu. Ce serait « donner aux facultés inférieures de l'intelligence la suprématie sur les plus élevées ».[1]) Nous avions cru jusque là que si la première condition pour parler d'art et de poésie avec quelque discernement, c'est d'avoir soi-même senti la poésie et l'art, la première condition requise de celui qui veut comprendre le croyant et les sociétés de croyants est d'avoir lui-même, à un moment de sa vie, participé à une croyance au moins par l'affection et le sentiment. Grave erreur! James Darmesteter avait écrit « Malheur au savant qui aborde les choses de Dieu sans avoir au fond de sa conscience, dans l'arrière-couche indestructible de son être, là où dort l'âme des ancêtres, un sanctuaire inconnu d'où s'élève par instant un parfum d'encens, une ligne de psaume, un cri douloureux ou triomphal qu'enfant il a jeté vers le ciel, etc. ».[2]) Durkheim estime, qu'on ne saurait trop s'élever contre « cette doctrine mystique, empirisme déguisé, négateur de toute science ». Ainsi, dès le début, la sociologie religieuse interdit l'observation du sentiment religieux, de la religion comme vie intérieure de l'âme. Le sociologue ne s'inquiètera pas de ce qui conduit l'homme à la religion. Il la prendra comme un fait extérieur, historiquement donné. Le fidèle n'est pas un homme qui sente personnellement sa croyance et qui la vive. C'est un automate qui reçoit toute faite et du dehors une religion préexistante. « Les croyances et les pratiques de la vie religieuse, le fidèle les a trouvées toutes

---

[1]) Règles de la méthode sociologique (p. 43).

[2]) Ibid. (p. 42).

faites en naissant; si elles existaient avant lui, c'est qu'elles existent en dehors de lui ».[1])

Mais quelle peut être la cause créatrice de cette religion qui préexiste à ses fidèles et qui fonctionne en dehors de chacun d'eux? Il y a là, semble-t-il, un mystère beaucoup plus déconcertant pour la faiblesse de notre entendement que tous ceux que peut nous proposer la plus subtile théologie. C'est à l'explication de ce mystère que vont répondre les deux premières œuvres de Durkheim.

La *Division du travail social* est, on le sait, une théorie des origines et des transformations de l'obligation morale. L'obligation est ici une forme de la contrainte que toute société exerce sur ses membres. Elle est donc en rapport avec la nature de la solidarité sociale. Or il y a deux grandes formes de la solidarité, l'une par ressemblance et l'autre par concours, coopération de parties dissemblables. Nous ne connaissons plus guère aujourd'hui que la seconde, qui est beaucoup plus indirecte, moins étroite, moins coercitive que la première. Mais la solidarité par ressemblance, que Durkheim appelle mécanique, est l'antécédent historique de la solidarité par concours ou organique et a été la condition première de son apparition. Les hommes n'ont pu arriver d'emblée à cette division des fonctions de toute nature qui place chacun d'eux dans la dépendance de tous les autres. L'histoire et l'ethnographie comparée nous prouvent qu'ils ont traversé les régimes de la horde, de la tribu puis de la cité avant d'arriver au régime féodal d'où est graduellement et partiellement sorti le monde moderne.

C'est ici qu'interviennent la religion et le tableau schématique de son histoire (Liv. I, chapitre V, § 5). Durkheim reconnaît ne pas posséder encore une « notion scientifique de ce qu'est la religion ». En effet il lui faudrait avoir traité le problème « par la méthode comparative applicable à la nature du crime » (p. 182). Notons l'analogie, mais il n'est pas nécessaire de l'avoir poussée à son terme pour savoir déjà que « la religion n'est pas à chaque moment de l'histoire l'ensemble des croyances et des sentiments de toute sorte relatifs aux rapports de l'homme avec un être ou des êtres dont il regarde la nature comme supérieure à la sienne. Une telle définition est manifestement inadéquate » (ibid). Beaucoup de règles religieuses s'appliquent à des rapports d'une toute autre sorte. Quelles sont donc ces règles? Ce sont les règles rituelles. « La religion défend au Juif de manger de certaines viandes, lui ordonne de s'habiller d'une manière déterminée; elle impose telle ou telle opinion sur la nature de l'homme et des choses, sur les origines

---

[1]) Ibid. (p. 6).

du monde ; elle règle bien souvent les rapports juridiques, moraux économiques. Sa sphère d'action s'étend donc bien au-delà du commerce de l'homme avec le divin. On assure d'ailleurs qu'il existe au moins une religion sans Dieu. Il suffirait que ce seul fait fut bien établi pour qu'on n'eût plus le droit de définir la religion en fonction de l'idée de Dieu » (p. 182).

On voit donc que dès l'origine et bien longtemps avant d'avoir étudié le totémisme, Durkheim est prêt, 1° à identifier la religion au ritualisme, 2° à lui attribuer des fonctions sociales ou plutôt collectives, 3° à la juger indépendante de l'idée de Dieu. Il a soin de nous informer dans une note que cette religion « sans Dieu » sur laquelle pourrait s'appuyer son induction est le bouddhisme.

La conséquence aussitôt tirée est que l'histoire de la religion est non pas une évolution mais une dissolution. « S'il est une vérité que l'histoire a mise hors de doute, c'est que la religion embrasse une portion de plus en plus petite de la vie sociale ». C'est même à ce titre que son histoire intéresse la sociologie : elle y tient lieu d'une expérience sur la transformation de la solidarité par similitude « A l'origine elle s'étend à tout ; tout ce qui est social et religieux ; *les deux mots sont synonymes*[1]). Puis peu à peu les fonctions politiques, économiques, scientifiques s'affranchissent de la fonction religieuse, se constituent à part et prennent un caractère temporel de plus en plus accusé. Dieu qui, si l'on peut s'exprimer ainsi, était d'abord présent à toutes les relations humaines, s'en retire progressivement ; il abandonne le monde aux hommes et à leurs disputes.[2]) » On se trompe en attribuant cette sécularisation à la libre pensée moderne. « L'individualisme, la libre pensée ne datent ni de nos jours ni de 1789 ni de la réforme ni de la scolastique ni de la chute du polythéisme gréco-romain ou des théocraties orientales. C'est un phénomène qui ne commence nulle part mais qui se développe sans s'arrêter tout le long de l'histoire[3]) ». Peut-être, à vrai dire, cette marche n'est-elle pas rectiligne. « Il ne faut considérer les sociétés qu'à la même époque de leur vie. Il faut par exemple comparer les sociétés chrétiennes du moyen âge avec la Rome primitive, celle-ci avec la cité grecque des origines. On constate alors que ce progrès ou, si l'on veut, cette régression s'est accomplie pour ainsi dire sans solution de continuité. Il y a donc là une loi inéluctable contre laquelle il serait absurde de s'insurger[4]). »

---

[1]) *C'est nous* qui soulignons.
[2]) Ibid. p. 183.
[3]) Ibid.
[4]) p. 186.

Ce *progrès ou cette régression!* Voilà, croyons-nous, la formule décisive, révélant l'idée inspiratrice de la sociologie religieuse à ses débuts. L'*histoire des religions avant même d'être scientifiquement constituée, est en possession de sa loi qui est inéluctable. Cette loi est que l'évolution de la religion est régressive ou plutôt est une dissolution.* La preuve est que la religion est de moins en moins absorbante et persécutrice. L'idée ne vient pas à Durkheim que la religion puisse jamais être pour l'individu un principe de vie intérieure et que cette fonction de moralité individuelle correspond aux rapports croissants de la conscience religieuse avec l'idée de Dieu. A ses yeux, la religion ne peut se révéler que par la contrainte, c'est-à-dire par la persécution. Une religion qui unirait dans la même synthèse l'affirmation de l'idéal divin et celle de la valeur de la personne humaine lui semble être une impossibilité.

IV

Il fallait à vrai dire une contre-épreuve. C'est dans le *Suicide* que nous en trouvons l'esquisse. L'importance de cette œuvre est plus grande encore que celle de le *Division du travail* pour celui qui veut vraiment se rendre compte de la formation de la sociologie religieuse.

Ce livre a rebuté beaucoup de lecteurs en raison de la multitude des tableaux statistiques dont il leur impose l'étude. Mais il y a là une paresse blâmable. En fait celui qui n'a pas étudié le *Suicide* ne connaît ni ne comprend rien à l'œuvre de Durkheim. C'est là qu'il formule ses conclusions sur la réorganisation de la Société contemporaine par les corporations[1]; c'est là qu'il expose sa pathologie de la Société[2]; c'est là enfin qu'il faut chercher sa véritable théorie des religions supérieures et des sociétés religieuses qui y correspondent. Il y satisfait un des *desiderata* qu'il avouait dans la *Division du travail*: il y étudie la religion par la même méthode que la criminalité: la statistique comparée. On y trouve une triple comparaison entre 1° le judaïsme et le christianisme, 2° le catholicisme et le protestantisme, ainsi qu'entre les diverses formes du protestantisme, 3° les religions monothéistes et le panthéisme de l'Inde. Ces religions sont d'ailleurs comparées entre elles à un seul point de vue, l'immunité qu'elles confèrent à leurs fidèles contre le suicide, et par suite, la valeur qu'elles accordent à la vie humaine.

On ne doit pas trop se hâter de juger la comparaison superficielle ni de dire qu'elle porte sur un simple accident. La grande

---

[1]) Le Suicide. Livre III, chapitre III, § III et IV.

[2]) Ibid. Chapitre II et chapitre III, § I.

question, en effet, est de savoir si en évoluant vers un idéal abstrait, la religion est plus ou moins capable d'enseigner à l'homme le respect de sa propre nature et tout d'abord de sa vie. La fréquence du suicide peut à cet égard passer pour une assez bonne pierre de touche. Le suicide, en effet, est une forme de l'homicide qui selon les statisticiens en remplace d'autres. Sa fréquence est souvent en opposition avec celle du meurtre. Mais la loi pénale sanctionne le meurtre beaucoup plus facilement et efficacement que le suicide. L'immunité contre le suicide ne peut être que de nature morale.

Le plan adopté par Durkheim rend facile la comparaison qu'il fait des religions supérieures, des religions qui ont aspiré à l'universalité. Il les classe d'après les relations qu'elles soutiennent avec les types du suicide qu'il distingue. Le suicide pour lui n'est pas une action humaine, mais une chose sociale. Il applique à l'étude qu'il en fait l'étrange méthode qu'il voulait imposer aux sociologues, l'élimination des sentiments et des volontés individuels dans l'étude des faits sociaux. Le suicide n'est que le symbole de courants sociaux dont les uns sont altruistes, les autres égoïstes, les autres anomiques. (Entendons par là qu'ils procèdent du dérèglement des rapports économiques[1]).

Si nous voulons voir un peu clair dans ces distinctions subtiles, nous dirons que l'homme peut se tuer soit par altruisme, soit par égoïsme, soit enfin sous l'influence d'un désespoir naissant du défaut d'assistance. Si nous faisons abstraction de l'inintelligible suicide anomique (que Durkheim eût pu faire rentrer aisément dans le suicide égoïste, puisqu'il correspond à l'absence d'une forme de solidarité, la solidarité corporative) nous conclurons que dans son système la vie perd son prix aux yeux de l'individu aussi bien quand la contrainte sociale resserre à l'excès ses anneaux sur lui que lorsqu'il cesse d'en sentir le poids. Dans les deux cas la religion, expression de la solidarité sociale, va intervenir et il va être ainsi possible de mesurer les progrès de son affaiblissement.

Le suicide altruiste est une forme du sacrifice[2]). Dans notre civilisation c'est chez les militaires qu'on peut l'observer[3]). Mais dans des sociétés appartenant à un type plus simple, il prend ou prenait la forme religieuse. Les religions de l'Inde peuvent servir d'exemple. « Les systèmes métaphysiques et religieux qui servent comme de cadres logiques à ces pratiques morales[4]), achèvent de prouver que telle en est bien l'origine et la signification. Depuis

---

[1]) Le Suicide. Livre II, in extenso.
[2]) Ibid., chap. IV, § I.
[3]) Ibid., § II.
[4]) Les sacrifices volontaires.

longtemps en effet, on a remarqué qu'elles coexistent généralement avec des croyances panthéistes. Sans doute le jaïnisme, comme le bouddhisme, est athée, mais *le panthéisme n'est pas nécessairement théiste.* Ce qui le caractérise essentiellement, c'est cette idée que ce qu'il y a de réel dans l'individu est étranger à sa nature, que l'âme qui l'anime n'est pas son âme et par conséquent il n'a pas d'existence personnelle [1]) ». N'allons pas croire que ce soit l'influence déprimante de cette religion panthéiste qui dans l'Inde et chez une grande partie des peuples orientaux ait consacré l'abaissement de l'individu. « On ne peut admettre que ce soit le panthéisme qui ait produit le suicide . . . *Les conceptions religieuses sont des produits du milieu social bien loin qu'elles le produisent et si, une fois formées, elles réagissent sur les causes qui les ont engendrées, cette réaction ne saurait être très profonde.* Si donc ce qui constitue le panthéisme, c'est une négation plus ou moins radicale de toute individualité, une telle religion ne peut se former qu'au sein d'une société où en fait l'individu ne compte pour rien, c'est-à-dire est presque totalement perdu dans le groupe. *Car les hommes ne peuvent se représenter le monde qu'à l'image du petit monde social où ils vivent* [2]). » Nous devions reproduire littéralement ce texte malgré sa longueur. Il nous prouve à quel point la sociologie religieuse était constituée déductivement et avant examen des faits à une date où Durkheim n'avait pas encore abordé l'étude du totémisme.

Le panthéisme indien est donc bien voisin du stade social où la religion, expression fidèle de la conscience collective, enserre encore toute la vie humaine. Les religions monothéistes correspondent au contraire à la phase de sa dissolution. Elles permettent d'en suivre le processus car elles expriment cette dissolution très inégalement. Ici, à vrai dire, Durkheim ajoute peu de chose aux vues exposées par Auguste Comte dans le *Cours de philosophie positive* et dans le *Système de politique positive.* Comte ne voit dans le monothéisme rien qu'une abstraction du polythéisme, abstraction lui-même du fétichisme. Pour Durkheim la tendance au monothéisme, dans ses progrès successifs, exprime le relâchement de cette solidarité qui ôtait à l'individu la conscience de sa personnalité. Durkheim change seulement la méthode de Comte en substituant l'analyse de la statistique morale à celle de l'histoire.

Le problème est maintenant de définir le rapport entre les religions monothéistes et le suicide dit égoïste. Les trois religions considérées sont le judaïsme, le catholicisme et le protestantisme dont l'anglicanisme est distingué. Durkheim reconnaît qu'elles sont

[1]) Ibid., Livre II, chapitre IV, p. 244.

[2]) Ibid, p. 245. — C'est nous qui soulignons.

unanimes à condamner le suicide et à menacer des peines éternelles celui qui le commet. Cependant les immunités qu'elles confèrent à leurs fidèles contre le *tædium vitæ* sont très inégales. A la condition de grouper habilement les statistiques, de retenir les faits favorables à la thèse et de laisser dans l'ombre ceux qui seraient gênants, Durkheim réussit à montrer 1° que le juif est mieux préservé du suicide que le catholique, 2° que celui-ci l'est mieux que le protestant, 3° que parmi les protestants l'anglican l'est mieux que le luthérien, le calviniste et les membres des autres dénominations. *Ces immunités sont en raison inverse du libre-examen que ces religions laissent aux individus.*[1]) Notons ce jugement sur le protestantisme. « Le penchant du protestantisme pour le suicide doit être en rapport avec l'esprit de libre-examen dont est animée cette religion. Attachons-nous à bien comprendre ce rapport. Le libre-examen n'est lui-même que l'effet d'une autre cause. Quand il fait son apparition, quand les hommes, après avoir pendant longtemps reçu leur foi toute faite de la tradition, réclament le droit de se la faire eux-mêmes, ce n'est pas à cause des attraits intrinsèques de la libre recherche, car elle apporte avec elle autant de douleurs que de joies. Mais c'est qu'ils ont désormais besoin de cette liberté. Or ce besoin ne peut avoir qu'une seule cause: c'est l'ébranlement des croyances traditionnelles. Si elles s'imposaient toujours avec la même énergie, on ne penserait même pas à en faire la critique. Si elles avaient toujours la même autorité, on ne demanderait pas à vérifier la source de cette autorité. »[2])

C'est toujours, on le voit, la même identification de la religion à une contrainte extérieure, voisine de la persécution. La tolérance est le signe d'une dissolution. « Des idées que partage toute une société tirent de cet assentiment une autorité qui les rend sacrosaintes et les met au-dessus de toute contestation. Pour qu'elles soient plus tolérantes, il faut qu'elles soient déjà devenues l'objet d'une adhésion moins générale et moins complète, qu'elles aient été affaiblies par des controverses préalables. »[3])

J'ai connu des pasteurs qui s'émouvaient de cette appréciation du protestantisme. C'était trop de candeur de leur part. Durkheim n'a fait autre chose, en interprétant certaines données de la statistique du suicide en Allemagne, que de s'approprier un procédé de polémique très en faveur dans le clergé catholique allemand.[4])

---

[1]) Le Suicide. Livre II, chapitre II, § I et II.

[2]) Ibid., p. 157.

[3]) Le Suicide, p. 153.

[4]) On en trouve le résumé dans un opuscule du P. Krose. Der Einfluss der Konfession auf die Sittlichkeit. Freiburg. Herdersche Verlagsbuchhandlung. 1900.

Le protestantisme n'est ici qu'un figurant. Il représente, quoiqu'il fasse et qu'il veuille, le dernier degré de la dissolution de la religion, au sens que la sociologie positiviste donne à ce terme: la pression de la conscience collective sur la conscience individuelle. Mais ce caractère lui est commun avec toutes les religions monothéistes. C'est une manifestation essentielle de la loi inéluctable en vertu de laquelle le développement de la religion s'identifie à sa dissolution.

La sociologie religieuse de Durkheim était donc arrêtée dans ses grandes lignes à une date où, de l'aveu de son auteur, la religion n'avait pas fait l'objet d'une étude vraiment méthodique. Le *Suicide* et la *Division de travail* sont comme deux volumes d'un même livre, traitant de la nature de la solidarité sociale. *A priori,* en quelque sorte, Durkheim déduisait de son idée de la solidarité que «les conceptions religieuses sont les produits du milieu social» et le milieu dont elles procèdent à l'origine est celui qui ne laisse à la conscience individuelle aucune occasion de se former ou de se manifester. Ces conclusions n'étaient pas tirées d'une laborieuse étude du totémisme indien ou australien, comme on le croit volontiers aujourd'hui. Elles précédaient cette étude; elles en guidaient préventivement l'interprétation.

En assurant la tâche d'élaborer une sociologie religieuse, Durkheim s'astreignait seulement à la nécessité de justifier sa thèse essentielle et au fond contradictoire, l'identité de l'évolution et de la dissolution, du développement et de la régression dans l'histoire des religions. Y a-t-il réussi? C'est ce que nous allons chercher.

Deuxième partie.

I

En 1907, la *Revue néo-scolastique* publiait sous la signature de M. Simon Deploige, professeur à l'université de Louvain, un article sur la genèse du système de Durkheim. Ce fut l'occasion d'un échange de lettres du plus haut intérêt pour nous. Le critique belge montrait dans les théories de Durkheim un reflet de la pensée allemande. Durkheim s'attachait à rétablir la vraie filiation de sa pensée et se donnait, avec raison croyons-nous, comme un disciple et un continuateur d'Auguste Comte. De cette correspondance, il est une lettre que nous devons retenir, car elle nous renseigne sur les origines de la sociologie religieuse et plus encore sur sa transformation: c'est celle qui porte la date du 20 novembre 1907. Voici en effet ce que nous y lisons:

« A la page 343 note 1 il est dit que j'aurais trouvé chez Wundt l'idée que la religion est la matrice des idées morales, juridiques, etc. C'est en 1887 que je lus Wundt: or c'est seulement en 1895 que j'eus le sentiment net, du rôle capital joué par la religion dans la vie sociale. C'est en cette année que, pour la première fois, je trouvai le moyen d'aborder sociologiquement l'étude de la religion. Ce fut pour moi une révélation. Ce cours de 1895 marque une ligne de démarcation dans le développement de ma pensée, si bien que toutes mes recherches antérieures durent être reprises à nouveaux frais pour être mises en harmonie avec ces vues nouvelles. L'*Ethik* de Wundt, lue huit ans auparavant n'était pour rien dans le changement d'orientation. Il était dû tout entier aux études d'histoire

religieuse que je venais d'entreprendre et notamment à la lecture des travaux de Robertson Smith et de son école. »[1])

Ainsi donc, lorsqu'en 1893, Durckheim publiait sa thèse de doctorat, la *Division du travail social*, il n'avait pas encore « trouvé le moyen d'aborder sociologiquement l'étude de la religion ». Nous savons cependant que dès ce moment, il avait cru posséder la loi de son histoire, l'identité du développement de la religion avec sa régression. Allait-il conserver la formule de cette loi? allait-il la modifier? n'allait-il pas la désavouer?

Une rétractation était possible. A vrai dire, elle aurait entraîné comme conséquence une modification assez profonde de la théorie de la solidarité. Cependant la systématisation n'avait pas encore été poussée assez loin, la théorie de l'entendement collectif été assez nettement formulée pour qu'il fût impossible de revenir en arrière à la suite d'informations plus complètes et plus sûres. Est-ce là ce qui s'est produit?

En 1897, deux ans après ce cours de 1895 qui « marque une ligne de démarcation » dans sa pensée, Durkheim publiait le *Suicide*. Nous avons constaté que loin d'y abandonner la loi de la régression continue et inévitable de la religion, il l'affirmait plus nettement encore que dans la *Division du travail*.

A vrai dire, si le *Suicide* parut seulement en 1897, il était écrit et préparé de longue date. Il relève donc d'une élaboration scientifique sur laquelle les études religieuses ne s'étaient sans doute pas fait sentir encore. Notons que Durkheim y accepte en ces termes la paternité d'un plan de réorganisation morale et sociale où la religion n'a plus aucun rôle à jouer: La religion peut-elle ou pourra-t-elle jamais remédier à cette tristesse collective qui porte toujours plus d'hommes à s'ôter la vie? Non. « La religion ne modère le penchant au suicide que dans la mesure où elle empêche l'homme de penser librement. Or, cette mainmise sur l'intelligence individuelle est, dès à présent, difficile et elle le deviendra toujours davantage. Elle froisse nos sentiments les plus chers. Nous nous refusons de plus en plus à admettre qu'on puisse marquer des limites à la raison et lui dire: tu n'iras pas plus loin. Et ce mouvement ne date pas d'hier; l'histoire de l'esprit humain, c'est l'histoire même des progrès de la libre-pensée. Il est donc puéril de vouloir enrayer

---

[1]) Revue néo-scolastique, 14e année, no 4, p. 8 (Louvain, Institut supérieur de philosophie). Cette correspondance a trouvé place dans le livre publié quatre ans plus tard par M. Deploige et bientôt réédité en 1912. (*Le conflit de la morale et de la Sociologie*. Appendice p. 393-413, Alcan, éditeur). Cette œuvre tout entière est à lire.

un courant que tout prouve irrésistible. A moins que les grandes sociétés actuelles ne se décomposent irrémédiablement et que nous ne revenions aux petits groupements sociaux d'autrefois, c'est-à-dire: *à moins que l'humanité ne retourne à son point de départ, les religions ne pourront plus exercer d'empire très profond ni très étendu sur les consciences.* »[1])

Cependant par le fait même que Durkheim assumait en 1898 la direction de l'*Année sociologique*, dont il devenait le rédacteur le plus fécond, qu'il était appelé en 1902 à occuper à la Sorbonne la chaire de science de l'éducation, qu'il publiait dans sa revue un nombre considérable de mémoires sur les questions les plus diverses[2]); qu'en 1911 il présentait au congrès international de philosophie tenu à Bologne une très importante étude sur les *Jugements de valeur et de réalité*[3]); qu'entre temps il collaborait activement soit à la *Revue philosophique*, soit à la *Revue métaphysique et de morale*, où dès 1909 il faisait paraître l'introduction du grand ouvrage qu'il devait publier en 1912 sur les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, une révision des conclusions hâtives et mal appuyées qu'il avait exposées dans ses premières œuvres pouvait toujours être espérée. On était d'autant plus en droit d'attendre cette honorable rétractation que la sociologie prenait dans l'enseignement public une place grandissante.

On sait combien Durkheim modifiait alors et élargissait sa notion de l'objet et de la portée des études sociologiques. La sociologie, qui dans les *Règles de la méthode*[4]); avait été présentée comme une science bien spéciale, rigoureusement inductive et historique, indépendante de toute philosophie, à laquelle huit ans plus tard on contestait l'aptitude à arriver à des lois vraiment générales et que l'on réduisait aux dimensions modestes d'un « corpus des sciences sociales. », la sociologie allait devenir la théorie de l'entendement collectif et se voir appelée à résoudre les problèmes mêmes de l'origine de la connaissance. Quelle occasion de réviser des solutions précipitées et imprudentes!

---

[1]) Le Suicide, livre III, chapitre III, § II, p. 430-431. — Les dernières lignes sont soulignées par nous.

[2]) La prohibition de l'inceste et ses origines (1898). — Définition des phénomènes religieux (1899). — Deux lois de l'évolution pénale (1901). Le totémisme 1902). — L'organisation matrimoniale des Sociétés australiennes (1905). — De quelques formes primitives de classification (en collaboration avec M. Mauss), 1903.

[3]) Revue de métaphysique et de morale. 19e année, no 4. (Juillet 1911).

[4]) Durkheim et Fauconnet: Sociologie et sciences sociales. Revue philosophique, mai 1903. Tome 55.

L'étude des « phénomènes religieux » a-t-elle conduit Durkheim à rejeter cette hypothèse d'après laquelle le devenir des religions et de leur rapport avec le lien social n'est qu'une régression aussi ininterrompue qu'inévitable? Telle est (abstraction faite de tout problème plus spécialement philosophique) la question que nous pose l'étude des *Formes élémentaires*. Durkheim a-t-il réussi (ou cru réussir) à vérifier ses premières conclusions? Sinon, a-t-il été pour lui-même un critique impartial?

II

Le plan même du livre est déjà instructif. L'introduction nous annonce l'étude d'une religion indépendante de l'idée de Dieu. Le premier livre est un examen des hypothèses positivistes sur la religion; le 2e est consacré aux croyances totémiques, le 3e aux attitudes rituelles. Cependant deux chapitres du livre II traitent, comme à titre de notions subsidiaires, de la double croyance des primitifs, à l'âme et à Dieu. La conclusion est une théorie des rapports de la religion et de la science; elle est complétée par une théorie du concept et se transforme en une révision critique des principaux systèmes de notre temps sur la connaissance: celui de Levy-Bruhl et celui de Bergson. Visiblement nous avons devant nous le spectacle d'un effort, non pour définir les caractères vraiment distinctifs de la religion, mais pour la réduire à ce qui, aux yeux de l'homme religieux, n'est pas elle et pour l'abstraire de toute expérience religieuse digne de ce nom. La méthode, formulée dans *les Règles de la méthode*, en opposition aux conseils éclairés de James Darmesteter, a été fidèlement suivie. Mais n'est-ce pas la valeur même de cette méthode qui était en cause? N'est-ce pas elle que W. James avait discréditée dans son livre retentissant sur les *Variétés de l'expérience religieuse*[1]) que la traduction de M. Abauzit avait mise à la portée du public français?

Cependant la conclusion des *Formes élémentaires* ne retient pas sans la modifier l'hypothèse de la régression « ininterrompue et inévitable ». L'unité de la religion se dédouble. On y distingue un élément intellectuel et un élément affectif. L'élément intellectuel, la croyance sont seuls variables, et exposés à rétrograder. L'élément affectif est permanent. Quelques pages

---

[1]) Nous rétablissons le titre exact qui n'a pas été abrégé sans inconvénient dans la traduction française. Il appelle d'emblée l'attention sur l'individualité de l'expérience religieuse.

sont mêmes consacrées à un examen sommaire du livre de W. James, qualifié d'« apologiste de la foi » (p. 593). Durkheim reconnaît que pour le croyant la religion n'est pas un enrichissement de son savoir, mais un accroissement de son pouvoir (ibid). Il accorde que « ce sentiment unanime des croyants de tous les temps ne peut pas être illusoire ». Mais c'est pour dire aussitôt que « *la cause objective, universelle et éternelle* (!) *de ces sensations sui generis dont est faite l'expérience religieuse, c'est la Société* » ou que seule « elle éveille ce sentiment d'appui, de sauvegarde, de dépendance tutélaire qui attache le fidèle à son culte »[1]). En d'autres termes, le Dieu intérieur, que W. James dégage d'une multitude d'expériences et de témoignages impartialement analysés et que le psychologue peut tenter de ramener à un Moi *subliminal*, fait place pour le sociologue, non pas même à l'Homme social, à l'Individu socialisé, mais à une société tout extérieure dont une horde de noirs australiens, de *black-fellows*, peut être le meilleur spécimen!

Nous sommes donc autorisés à chercher si, après dix-sept années consacrées à l'étude sociologique de la religion (1895—1912), Durkheim a réussi à autre chose qu'à élucider la formule qu'il en avait donnée dans ses premières œuvres, celle d'une forme de solidarité condamnée à rétrograder, à se dissoudre, par la loi même de sa formation et de son développement.

Remarquons-le: pour que la religion rétrograde lentement, mais régulièrement, d'un type social à un autre, sans pourtant disparaître, sans que l'on soit autorisé à prédire sa disparition totale et prochaine, il faut bien qu'il y ait en elle un élément permanent, aussi durable que l'homme lui-même. Il faut aussi que primitivement la religion ait eu quelque grande fonction à remplir. Sinon cette régression indéfinie qui, d'après la *Division du travail*, correspondait à l'incessante métamorphose de la solidarité par similitude, revêtirait l'aspect d'un mystère inintelligible.

Ceci admis, il devient visible que l'unique objet des *Formes élémentaires* est de nous faire connaître et cet élément permanent qui descend vers un minimum au-dessous duquel il ne peut tomber et cette fonction primitive qui peut s'effacer par là même qu'elle a été accomplie. L'élément permanent de la religion, c'est l'émotion collective. Sa fonction primitive, c'est de permettre à l'intelligence humaine de dépasser la sensation animale (pp. 336—342). C'est donc de rendre possible

---

[1]) Formes élémentaires, p. 597.

les premières affirmations de l'entendement collectif et par suite, d'autoriser le passage de l'empirisme à la science, passage qui autrement resterait impossible. Quant à l'unité des deux éléments, on ne peut la chercher ailleurs que dans l'expérience de la vie sociale. Elle seule peut exciter l'émotion collective et lui permettre de se former; elle seule aide à concevoir et à comprendre la persistance du rapport entre un élément progressif, la science, œuvre de l'entendement collectif, et un élément stable, mais de nature inférieure, l'émotion collective. Comment une émotion, même collective, peut-elle réagir à ce point sur l'activité mentale? C'est là à vrai dire le mystère de la théorie. Il n'est pas plus grand que cet abîme, creusé artificiellement entre l'intelligence humaine et l'intelligence animale et comblé plus artificiellement encore par l'appel à la sociabilité comme si l'homme était le seul animal sociable! Mais, ne multiplions pas les questions indiscrètes.

La religion paraît expliquée, comme elle peut l'être à quelqu'un qui la considère sans la vivre et n'y voit qu'un phénomène purement extérieur. En fait, elle est dépouillée de tout ce qui lui est propre, de tout ce que la distingue des autres modes de la vie affective et de la vie intellectuelle. Ramenée ainsi à une forme primitive de la science, à une science embryonnaire destinée à faire place à la science multiforme et épanouie d'aujourd'hui, ramenée aussi à un système d'émotions collectives, de pratiques rituelles qui elles aussi ont fait place, pour une grande part, à notre poésie et à nos arts, la religion n'a plus rien qui permette de distinguer l'homme religieux de celui qui ne l'est pas, ou un type de croyants d'un autre. Aujourd'hui, au milieu de notre civilisation cosmopolite, de notre société des nations, quel critère permettra de distinguer l'un de l'autre le croyant chrétien, le croyant musulman, le croyant bouddhiste, en supposant que, chose fort possible, chacun d'eux ait reçu la même formation scientifique que les deux autres? Dans notre milieu occidental, ou même national, à quel signe distinguera-t-on l'un de l'autre le croyant catholique, le croyant protestant, le croyant juif? Serait-ce là une question oiseuse? Il semble cependant que celui qui n'y peut répondre n'ait rien à nous dire sur la nature de la religion. Le libre penseur et le croyant, le croyant chrétien et le croyant juif ne participent-ils pas à la même science et, bien souvent aussi, aux mêmes émotions collectives? Où donc est la source de la variété de leur expérience religieuse?

On peut comparer ici l'œuvre de Durkheim à celle des psychologues. Ecartons ceux qu'il qualifie d'« apologistes de la

foi » pour ne considérer que les psychologues d'origine et de tendance positivistes. Nous voyons que pour ceux-ci, pour Th. Ribot notamment, le problème est de découvrir le caractère spécifique du sentiment religieux, ce qui, dans l'ordre des émotions ou dans l'ordre des passions, le distingue d'autres sentiments auxquels il est souvent associé, comme le sentiment social, moral, esthétique. C'est là certes une œuvre scientifique et très féconde en applications pédagogiques ou politiques[1]). Comparée à la leur, celle de Durkheim est une réaction. Elle rétablit la confusion dissipée par l'analyse des psychologues; une confusion que l'histoire n'autorise pas plus que la psychologie, car si la psychologie voit dans le sentiment social une simple transformation du sentiment familial qui ne peut être sérieusement identifié au sentiment religieux, l'histoire nous montre que trop souvent le sentiment religieux a fait violence aux sentiments sociaux, notamment à la pitié et même aux sentiments familiaux, en autorisant les sacrifices humains et même les sacrifices d'enfants.

A l'aide de l'équivoque commode que le conduit à professer toujours et partout l'équivalence du collectif et du social, Durkheim assimile le sentiment religieux à toute contagion de sentiments, si différents soient-ils. La caractéristique du sentiment religieux est pour lui l'exaltation. Il ne songe pas à discuter un instant l'opinion de W. James et de Boutroux qui donne pour effet à la religion la sérénité, l'équilibre moral. L'homme religieux se présente à lui, qu'on nous passe ce mot, comme un énergumène. La religion ne saurait être distinguée d'un état dionysiaque, orgiastique incompatible avec toute conscience morale quelque peu réfléchie et bien difficilement compatible avec cette pensée logique dont, par hypothèse, elle serait la source.

Les exemples qu'il cite sont de nature à conquérir à sa thèse des adhésions complaisantes. « Quelle différence essentielle y a-t-il entre une assemblée de chrétiens célébrant les principales dates de la vie du Christ, ou de juifs fêtant soit la sortie d'Egypte soit la promulgation du décalogue, et une réunion de citoyens commémorant l'institution d'une nouvelle charte mo-

---

[1]) On sait que Th. Ribot a consacré aux émotions religieuses un important chapitre dans la seconde partie de sa *Psychologie des Sentiments*. Mais sa distinction d'une religion de la crainte qui serait primitive et d'une religion de l'amour qui en serait sortie par évolution est, à certains égards, sociologique. Beaucoup plus précise est son étude des Passions religieuses (mysticisme, ascétisme, prosélytisme et fanatisme). Leur caractère individuel ne saurait être récusé (Essai sur les Passions, chap. III. Alcan, 1907).

rale ou quelque grand événement de la vie nationale? «[1]) A cette question, Durkheim paraît attendre l'unanimité des réponses affirmatives. Il est vraisemblable cependant que le psychologue et l'historien multiplieront les objections. «Il ne peut y avoir, dit Durkheim, de société qui ne sente le besoin d'entretenir et de raffermir à intervalles réguliers les sentiments collectifs et les idées collectives qui font sa vie et sa personnalité»[2]). Soit, mais ceci n'est pas moins vrai d'un cercle de buveurs, de gastronomes, d'amateurs de courses, de sportsmen, d'aficionados, de joueurs, que d'une association de patriotes ou d'une communauté de croyants. Partout la réunion renforce les états collectifs sans distinction de valeur. Dans tous les cas la loi d'unisson psychologique produit ses effets. Chacun de ces cercles sera donc un foyer d'émotions religieuses. Par suite une véritable énigme nous est posée.

Que devient en effet l'émotion quand la réunion a pris fin? En tant que collective, elle a cessé d'exister. Mais ne persiste-t-elle pas en tant que désir, aspiration, passion même? Une réunion d'amateurs de musique, de peinture et de poésie ressentira une émotion «religieuse» à l'ouverture d'un salon ou à la première représentation d'un opéra, mais quand ils se seront séparés, leur émotion, leur plaisir deviendra tout esthétique. Le patriotisme se muera en source d'émotions religieuses dans une foule qui assiste à l'inauguration d'un monument aux morts et à l'audition des harangues officielles, mais lorsque chacun de ses membres sera rentré dans son intérieur, la religion fera place à une émotion d'ordre inférieur bonne pour la vie civile. Cette conclusion s'impose si religiosité signifie contagion et exaltation.

Ce mystère n'est pas le seul. Dans les déserts de l'Australie centrale, où quelques familles clairsemées occupent de larges territoires[3]), le rassemblement de quelques hommes, autour d'une pierre ou d'un arbre, suffit à faire surgir au milieu d'eux une émotion collective qui prend aussitôt le caractère religieux le mieux défini. Que doit-il donc en être dans nos colossales cités, aux populations si fortement condensées, où l'attroupement se forme si vite? Que de foyers d'émotion «religieuse» ne doivent pas constituer ces cinémas, ces grands magasins, ces music-halls, ces skating, ces salles de conférences, ces bourses du travail! Cependant Durkheim regarde notre religio-

---

[1]) Formes élémentaires. Conclusion, p. 610.

[2]) Ibid.

[3]) Spencer et Gillen. Native tribes of Central Australia. Introduction, p. 9.

sité collective d'un œil fort attristé. « Nous avons quelque mal à nous représenter aujourd'hui en quoi pourront consister ces fêtes et ces cérémonies de l'avenir. »[1]) Mais c'est que « nous traversons une phase de transition et de *médiocrité morale.* »[2]) Quoi donc? Serions-nous vraiment tombés moralement au-dessous de ces sauvages de l'Australie Centrale que MM. Spencer et Gillen nous montrent si prompts à la vengeance, à l'homicide et même à l'infanticide?[3]) La vérité est seulement que nous manquons d'enthousiasme. « Les grandes choses du passé, celles qui enthousiasmaient nos pères, n'excitent plus chez nous la même ardeur, soit parce qu'elles sont entrées dans l'usage commun au point de nous devenir inconscientes, soit parce qu'elles ne répondent plus à nos aspirations actuelles. »[4])

Acceptons l'explication si ambiguë qu'elle soit. N'atteint-elle pas toute tentative de réduire la vie religieuse à la vie sociale? Tout ritualisme religieux n'a-t-il pas pour loi de se transformer en habitude et dès lors comment l'intensité de l'émotion collective qu'il suscitait pourrait-elle subsister? Le mot de l'énigme ne serait-il pas qu'entre la trivialité que toute foule apporte avec elle et la sublimité du sentiment religieux, vraiment et profondément éprouvé par l'individu, la distance est incommensurable? Celui qui enseigna aux hommes l'oraison dominicale et qui prononça le Sermon sur la Montagne ne disait pas à ses auditeurs de s'assembler périodiquement pour éprouver des émotions contagieuses, mais de se retirer dans la solitude, de s'y recueillir, de s'y mettre en présence de l'Absolu, et de laisser prier leur cœur. « Les hypocrites aiment à prier en se tenant debout dans les synagogues et aux coins des places afin d'être vus des hommes. Mais toi, quand tu pries, entre dans ta chambre, et après avoir fermé ta porte, prie ton Père qui est dans ce lieu secret, et ton père qui voit dans le secret te le rendra (Matth. VI, 5). A vrai dire, l'école sociologique « française » fait sans doute peu de cas du témoignage de Jésus et le juge lui-même incompétent en matière religieuse.

L'histoire critique des religions, même faite à un point de vue tout positif, n'a pas manqué d'ailleurs de joindre sa protestation à celle de la psychologie. M. René Dussaud, le directeur de la Revue bien connue, a fait les plus expresses réserves sur la valeur de toute réduction du sentiment religieux à l'émo-

---

[1]) Formes élémentaires. Conclusion, p. 610.
[2]) Ibid.
[3]) Spencer et Gillen. Native tribes of Central Australia, p. 51, 264, etc.
[4]) Formes élémentaires, p. 610.

tion collective. Il lui a été facile de montrer le grand rôle joué par les solitaires dans la formation et les transformations des religions. Chose plus frappante: il constate déjà ce rôle chez des populations réputées primitives. Citons ce témoignage, qui n'est pas d'un adversaire systématique de Durkheim.

Dans ce développement (il s'agit des ressources d'énergie), la collectivité, par l'enrichissement de sentiments que M. Durkheim a si bien mis en lumière, a joué un rôle considérable. Mais le travail de la pensée individuelle n'a pas été moins décisif. Ces deux modes extrêmes sont d'ailleurs tout théoriques; ils se sont constamment pénétrés l'un l'autre, notamment dans l'élaboration de la pensée devant un petit groupe d'auditeurs fidèles. A tout prendre, l'individu a probablement occupé une place relativement plus considérable dans une société primitive qu'aux temps modernes. A un état inférieur d'activité intellectuelle, le rôle et l'influence d'un homme mieux doué sont infiniment plus marqués... Si l'exaltation est une condition nécessaire pour que l'homme sente dans la nature quelque chose de puissant et d'extérieur à lui, une force ou un principe de vie, on remarquera que cette exaltation s'acquiert aussi bien par la méditation et dans la solitude qu'en société. C'est ainsi que certaines tribus d'Amérique isolent l'initié pour l'amener de lui-même à désigner son *guardian-spirit* ou totem individuel. Les peuples ont si bien l'expérience de l'exaltation dans la solitude qu'ils se représentent généralement les prophètes préludant à leur mission dans l'isolement. »[1])

Ainsi donc, ou l'auteur des *Formes élémentaires* a passé à côté des faits les plus importants de la religion des primitifs, ou bien, tout en ramenant l'élément permanent de la religion au sentiment, il a ôté à ce sentiment même tout caractère propre. A cet égard, la restriction apportée par les *Formes* à la première hypothèse peut être tenue pour négligeable.

III

Là n'était pas le véritable objet de Durkheim en écrivant ce livre retentissant. La théorie du sentiment religieux n'y était qu'un épisode. L'idée maîtresse de son œuvre, c'est que la religion a été la forme primitive de la science, la première manifestation par laquelle l'entendement collectif a dépassé l'intelligence ani-

---

[1]) René Dussaud. Introduction à l'histoire des religions. Chap. III, p. 32. (Paris, Ernest Leroux, 1914).

male en opposant le concept à la sensation. La religion totémique est la science des primitifs, une science digne de ce nom et non pas, comme le veut M. Levy-Bruhl, une pensée mystique dont les lois seraient étrangères à notre logique [1]). N'en résulte-t-il pas que la première hypothèse, celle de la régression continue, se restaure d'elle-même? Si la religion est la science des primitifs, notre science doit être l'équivalent de leur religion.

A vrai dire, lorsqu'il formule ses conclusions sur les rapports actuels de la religion et de la science, Durkheim prend une attitude embarrassée, assez voisine, semble-t-il, de celle qu'avait prise W. James , et beaucoup de lecteurs non prévenus s'y ont peut-être trompés. Il semble ne demander à l'homme religieux qu'une concession accordée d'avance: c'est que la religion n'élève aucune prétention sur le domaine de la science. « Ce que la science conteste à la religion, ce n'est pas le droit d'être, c'est le droit de dogmatiser sur la nature des choses, c'est l'espèce de compétence spéciale qu'elle s'attribuait pour connaître l'homme et le monde. » [2]) Gardons-nous toutefois de nous laisser endormir par cette revendication si modérée! Bientôt nous voyons qu'il s'agit de l'essence même de la pensée religieuse. *La religion va se voir enlever le droit à la conscience d'elle-même. « En fait elle ne se connaît pas elle-même. Elle ne sait ni de quoi elle est faite, ni à quels besoins elle répond. Elle est elle-même objet de science.* Tant s'en faut qu'elle puisse faire la loi à la science. Et comme d'un autre côté, en dehors du réel à quoi s'applique la réflexion scientifique, il n'existe pas d'objet propre sur lequel porte la spéculation religieuse, il est évident que celle-ci ne saurait jouer dans l'avenir le même rôle que dans le passé. » Et plus loin: « La foi n'exerce plus sur le système des représentations que l'on peut continuer à appeler religieuses, la même hégémonie qu'autrefois. En face d'elle, se dresse désormais une puissance rivale qui, née d'elle, la soumet désormais à sa critique et à son contrôle. Et tout fait prévoir que ce contrôle deviendra toujours plus étendu et plus efficace, sans qu'il soit possible d'assigner de limite à son influence future. » [3])

On le voit: la religion est sur la table de dissection ou de vivisection; debout à côté d'elle est l'opérateur, le scalpel en main. La logique du système est plus forte que toutes les pré-

---

[1]) Formes élémentaires. Liv. II, ch. VII, § VI, p. 336-342. C'est dans la note 1 de la page 336 que D. oppose son interprétation à celle de Lévy-Bruhl.

[2]) Ibid. Conclusion, § II, p. 614.

[3]) Formes élémentaires. Conclusion, II, p. 615-616. (C'est nous qui soulignons.)

cautions oratoires destinées à assoupir les soupçons. De même que le sentiment religieux n'a pas de caractère qui permette de le distinguer de toute autre émotion collective, de même « il n'existe pas d'objet propre sur lequel porte la spéculation religieuse. » Si la religion la mieux définie, la plus sociale de toutes, le totémisme, est la science même des primitifs, l'équivalent intellectuel de la religion pour nous, ce n'est pas notre foi en Dieu, c'est notre science, à la condition qu'on l'élargisse et qu'on y fasse entrer non pas seulement la série mathématique — physique — biologie, mais la sociologie religieuse, la théorie de l'entendement collectif.

Une petite question peut être hasardée ici. Si « en dehors du réel, à quoi s'applique la réflexion scientifique, il n'existe pas d'objet propre sur lequel porte la spéculation religieuse » que devient dans la religion l'idée de Dieu, et que vaut-elle? Les *Formes élémentaires* ne répondent que par prétérition, mais le mémoire sur les *Jugements de valeur* est plus explicite et, aussi bien par sa date que par son objet, en est inséparable.

L'objet du mémoire est visiblement de restaurer la théorie de l'entendement collectif, fort ébranlée par la nouvelle philosophie des valeurs qui, dans les opérations les plus fondamentales de l'activité consciente, montrent la part irréductible de l'individualité, d'un sujet individuel de sentiment et d'action.

Aussi longtemps que cette « axiologie » pour lui donner son nom le plus commode, était restée une doctrine américaine ou autrichienne, Durkheim et son école l'avaient dédaignée. C'est à peine si l'*Année sociologique* accordait un compte rendu d'une demi-page à l'œuvre d'un Kreibig, à celle d'un Ehrenfels, d'un Urban, d'un Munsterberg. Mais la théorie du jugement de valeur ou du concept — valeur pénétrait peu à peu en France, avec ses conséquences si favorables à un individualisme mesuré. Gabriel Tarde y consacrait le premier volume de sa *Psychologie économique* (1902). Th. Ribot en reprenait l'examen dans sa *Logique des sentiments* (1905). Cet intérêt accordé à une forme de la psychologie sociale tout à fait incompatible avec celle que l'on voulait imposer aux études sociologiques coïncidait avec la traduction et l'éclatant succès de l'*Expérience religieuse* de William James (1908). Il fallait tenter de répondre. L'occasion de la réponse fut un congrès international de philosophie. Durkheim en fit une introduction nouvelle au grand ouvrage qui était dès lors en cours de publication.

La thèse est essentiellement la même, mais l'argumentation est très différente. Le point commun est que l'homme, isolé de

la société, n'est qu'un animal réduit à la sensation et à l'image. L'individu ne peut donc pas évaluer. La création des jugements de valeur n'appartient qu'à l'entendement collectif. Pour accorder l'aptitude à évaluer à l'individu humain, il faudrait la reconnaître aussi à l'animal. On se rendrait ainsi incapable d'expliquer qu'il puisse exister un système de valeurs objectives reconnues par tous les hommes, ou au moins par tous les hommes d'une même civilisation [1]). Dès lors le problème de la valeur va se confondre avec le problème religieux et être résolu par une option entre Dieu et la société.

La valeur n'est pas une propriété des choses. Elle n'existe que dans un sujet. Ce sujet ne saurait être la personnalité consciente, car elle n'a pas une sensibilité différente de celle de l'animal. Si ce sujet n'est pas la Société, ce ne peut être que Dieu. Mais cette réduction de l'ordre des valeurs à un idéal inexplicable suppose une hétérogénéité radicale entre le jugement de valeur et le jugement de réalité. Or, « si l'idéal ne dépend pas du réel, il ne saurait avoir dans le réel les causes et les conditions qui le rendent intelligible. Mais en dehors du réel, où trouver la matière nécessaire à une explication quelconque? » [2])

Il faut donc opter entre la théologie et la sociologie (ou pour mieux dire la théorie de l'entendement collectif qui fait la société supérieure et hétérogène à ses membres). Dès lors Durkheim pense avoir cause gagnée et voit déjà la philosophie des valeurs intégrée dans la sociologie religieuse. Qu'est-ce que Dieu pour lui? C'est l'idéal, le système des valeurs, mais fixé, immobilisé, soustrait au mouvement de la vie collective. «Quand on hypostasie l'idéal, du même coup on l'immobilise et on se retire tout moyen d'en expliquer l'infinie variabilité. Or l'idéal est variable en fait. Non seulement il varie d'un groupe humain à l'autre, mais il doit varier. Ces variations « sont fondées dans la nature des choses. Comment l'expliquer si l'idéal exprime une réalité une et inconcussible? Il faudrait donc admettre que Dieu, lui aussi, varie dans l'espace et dans le temps, et à quoi pourrait tenir cette surprenante diversité? Le devenir divin ne serait intelligible qui si Dieu lui-même avait pour tâche de réaliser un idéal qui le dépasse et le problème alors ne serait que déplacé. » [3]) Mais on ne peut mettre l'idéal en dehors de la nature et de la science. Une seule solution est donc possible et c'est la solution sociologique. Puisque les idéaux varient avec les groupes

---

[1]) Revue de métaphysique et de morale, 19e année, no 4 (p. 440).
[2]) Loco citato, p. 445.
[3]) Ibid.

humains, c'est qu'ils sont collectifs. La société est la réalité cherchée. « En fait la société est le foyer d'une vie morale intense dont on n'a pas toujours reconnu la puissance et l'originalité. » [1]) Ici, Durkheim, devançant l'exposition de la théorie du sentiment religieux qu'allait bientôt donner la conclusion des *Formes élémentaires*, nous montre « la transformation que subit l'individu entraîné dans un mouvement collectif. Il a l'impression qu'il est dominé par des forces qu'il ne reconnaît pas comme siennes et s'est transporté dans un monde différent de celui où s'écoule son existence. La vie y est à la fois plus intense et qualitativement différente. » [2]) C'est déjà la théorie de la religion par exaltation, du vertige dionysiaque.

On voit combien il est impossible de séparer dans l'œuvre de Durkheim la théorie de la valeur et la théorie de la religion. On voit aussi combien le mémoire sur les *Jugements* et les *Formes élémentaires* sont dans une dépendance mutuelle étroite et doivent partager le même sort. Le mémoire nous démontre non seulement que Dieu n'existe pas, mais qu'il n'est pas concevable. Pour parler la langue du dix-septième, son essence est niée autant que son existence. Ce n'est pas seulement la croyance à l'existence de Dieu qui serait injustifiable. C'est l'idée de Dieu elle-même qui est mise en dehors de la conscience humaine, chassée de l'idéal comme de la réalité.

Il devient d'autant plus nécessaire de démontrer que là où la religion exerce le maximum d'influence sur la société, chez les primitifs, elle se passe entièrement de l'idée de Dieu. Le mémoire sur les valeurs nous donne le dernier mot de la philosophie religieuse de Durkheim, mais c'est aux *Formes élémentaires* à en apporter la preuve scientifique.

IV

Les considérations précédentes suffisent à montrer qu'après dix-sept ans d'études religieuses, Durkheim avait confirmé ses vues premières. Au point de vue proprement scientifique nous ne songeons pas à lui reprocher d'avoir ainsi posé le problème: il était maître de son hypothèse. Mais il nous devait d'autant plus les preuves justifiant la transformation qu'il faisait subir à la notion même de la religion. C'est à ce point de vue qu'il faut examiner le contenu des *Formes élémentaires.*

On voit comment la question se pose à nous. La sociologie religieuse consiste essentiellement à nier que la religion ait rien qui

---

[1]) P. 447.

[2]) Loco citato, p. 447.

la distingue, intellectuellement d'une science à ses débuts, au point de vue affectif, de tout autre ordre d'émotions collectives. Est-ce là un postulat que le sociologue prendra comme un point de départ et du choix de ses observations et de l'interprétation qu'il en donnera? Ou bien sera-ce une hypothèse qu'il saura mettre en doute, critiquer et justifier par des preuves scientifiquement dignes de ce nom?

Remarquons que Durkheim n'a pas tenté de construire même un schéma de l'histoire des religions. Il n'y a rien dans les *Formes élémentaires* qui rappelle les *introductions à l'histoire des religions* qu'ont publiées Byron Jevons en Angleterre et plus tard MM. Salomon Reinach et Dussaud chez nous. Durkheim ne cherche pas (comme sa méthode l'exigeait sans doute), à nous donner une filiation des religions supérieures ou même de leurs rites. En dépit de la tendance qui l'a porté si souvent à incorporer l'histoire à la sociologie, son œuvre, de son aveu, n'a aucun caractère historique. Il lui semble inutile qu'elle l'ait. « Nous sommes fondés à espérer, écrit-il, que les résultats auxquels nous sommes parvenus ne sont pas particuliers au seul totémisme, mais peuvent nous aider à comprendre ce qu'est la religion en général. On objectera qu'une seule religion, quelle que puisse être son aire d'extension, constitue une base étroite pour une telle induction. Nous ne songeons pas à méconnaître ce qu'une vérification étendue peut ajouter d'autorité à une théorie. Mais il n'est pas moins vrai que, quand une loi a été prouvée par une expérience bien faite, cette preuve est valable universellement. Si dans un cas, même unique, un savant parvenait à surprendre le secret de la vie, ce cas fut-il celui de l'être protoplasmique le plus simple qu'on pût concevoir, les vérités ainsi obtenues seraient applicables à tous les êtres vivants, même aux plus élevés. Si donc, dans les très humbles sociétés qui viennent d'être étudiées, nous avons réellement réussi à apercevoir quelques-uns des éléments dont sont faites les notions religieuses les plus fondamentales, il n'y a pas de raison pour ne pas étendre aux autres religions les résultats les plus généraux de notre recherche [1]) » L'histoire se réduit donc pour Durkheim à la détermination hypothétique d'un stade présumé primitif [2]). Peu lui importe que cet état primitif soit au fond celui d'une société aussi contemporaine que la nôtre. Si nous objectons qu'une telle recherche n'a plus rien d'historique, il nous oppose les pro-

---

[1]) Formes élémentaires. Conclusion p. 594.

[2]) Ibid., p. 4.

cédés de la biologie. Apparemment les biologistes ignorent la distinction des cœlentérés et des fossiles de l'âge primaire!

Le totémisme australien va donc suffire à révéler au sociologue tout ce qu'il lui faut savoir sur l'essence de la religion et sur ses rapports avec l'entendement collectif. Durkheim nous accorde que le totémisme n'est peut être pas universel. Peu lui importe qu'il ait été ou non répandu en dehors du moindre des trois continents [1]). Il suffit qu'il puisse être considéré comme primitif. Or il y en a deux raisons, l'une avouée, l'autre implicite. La première se trouve exposée dès les premières lignes du livre. Le totémisme australien est la religion primitive au moins en un sens relatif: c'est celle de la société qui vit dans les conditions les plus simples qui soient concevables, et elle ne suppose aucune autre religion qui lui soit antérieure [2]). La raison implicite était que jusque là le totémisme, en Angleterre avait été présenté comme une sorte de christianisme embryonnaire [3]). Exposé couramment dans les universités anglicanes, il paraissait s'y concilier avec la mission providentielle du peuple juif et avec la possibilité de la révélation chrétienne. On l'y opposait à cet animisme de Spencer qui faisait de la religion primitive, mal distinguée de la magie, un produit spontané de la lutte pour la vie et d'une guerre d'extermination entre les clans. A tout prix Durkheim devait remplacer cette interprétation si périlleuse pour son système.

Concentrée sur l'étude des croyances et des rites de l'Australie indigène, la sociologie religieuse a cet avantage de disposer de témoignages homogènes et en nombre limité. Elle a pour tâche essentielle de les interpréter fidèlement, sans les solliciter, sans en fausser le sens. L'a-t-elle remplie? Nous voudrions montrer très brièvement les raisons que nous avons d'en douter.

Ces raisons, nous devons les énoncer en comparant un peu minutieusement les données de la principale des sources où

---

[1]) La question de savoir si le totémisme a été plus ou moins répandu est à nos yeux très secondaire. — L'importance que nous attribuons au totémisme est donc tout à fait indépendante de la question de savoir s'il a été universel. (Formes, p. 134, n° 1).

[2]) Formes, p. 1.

[3]) Notamment par Byron Jevons (An Introduction to the history of religion). Chap. XXV et XXVI. « De toutes les grandes religions du monde, c'est l'Eglise chrétienne qui est la lointaine héritière de tous les âges comme capable d'accomplir l'attente muette et obscure de l'humanité. En elle seule le banquet sacramental (sacramental meal) commémore, par ordonnance de son fondateur le divin sacrifice qui est une propitiation pour les péchés de l'humanité » (p. 415).

Durkheim a puisé avec l'interprétation qu'il en a faite. Ce travail est forcément fastidieux, mais il est indispensable. Durkheim nous apprend [1]) qu'il s'est limité à l'étude de quatre sources d'information (1°) les *Native tribes of Central Australia* de Baldwin Spencer et F. J. Gillen (2°) les *Northern tribes of Central Australia* des mêmes auteurs, (3°) les fascicules du missionnaire allemand Strehlow *(Die Aranda- und Loritja-Staemme in Zentral-Australien)*, (4°) les *Native tribes of South-East Australia* d'Howitt. De l'interprétation correcte et prudente d'un si petit nombre de données, il est peut-être malaisé de tirer une induction valable pour la solution d'un problème aussi capital que celui de la nature et de l'origine sociale de la religion. Mais si l'interprétation est arbitraire, si elle consiste à mettre constamment les témoins à la torture pour leur arracher des aveux contraires à leur véritable pensée, la question sera entendue pour tout juge de bonne foi.

L'examen des *Native tribes of Central Australia* nous suffira d'autant plus que les auteurs de ce livre sont beaucoup plus imbus du système totémiste que Strehlow et Howitt.

Constatons d'abord une première violation de toutes les règles de la méthode historique. Aux chapitre VI et VII du livre II, Durkheim traite du *mana totémique* ou de l'idée religieuse de force. La question est d'importance capitale puisqu'il s'agit d'interpréter la réalité supra-sensible qui fait l'objet de la foi des peuples étudiés. Le lecteur qui se laisse guider par la lecture des *Formes élémentaires* est porté à croire que ce *mana totémique* a été constaté par les seuls observateurs qu'ait trouvés jusqu'ici la religion australienne, les Spencer, les Gillen, les Strehlow et les Howitt. Cependant si vous vous reportez à la première et à la principale des sources, vous constatez qu'il n'en est rien. Aux dernières pages des *Native tribes* nous trouvons (1°) un lexique *(Glossary of native terms used)*, et (2°) un index: deux sources de renseignements d'une extrême importance. Or, nous cherchons aussi vainement le terme *mana* dans le glossaire que dans l'index. La faute en est-elle aux auteurs de ce livre qui auraient laissé passer une telle idée sans en apprécier la portée? En est-elle à Durkheim qui aurait importé le *mana* en Australie, au cours du voyage imaginaire qu'il y a fait, à peu près comme Xavier de Maistre voyageait autour de sa chambre?

Si nous voulons dissiper le mystère, il nous suffit d'ouvrir

---

[1]) P. 128 à 131, notamment note 2 de la page 128.

le livre de Codrington, *The Melanesians*, un livre bien connu de tous ceux qui s'occupent des mœurs et des croyances des populations océaniennes, et dont l'auteur avait vécu vingt ans avec ceux dont il parlait. Le *mana* y est étudié dans deux chapitres étendus, le chapitre VII (Religion) et le chapitre XII (Magic). Nous y apprenons que la notion du *mana* est répandue dans tout le Pacifique, mais chez les Polynésiens et les Mélanésiens, sans aucune mention des Australiens.

Cette notion, étrangère aux Australiens, serait-elle totémique ou liée aux systèmes de croyances et d'institutions que le totémisme résume? Durkheim voit en Codrington un adversaire de son système [1]), un adversaire redoutable avec lequel il évite prudemment de se mesurer. C'est que Codrington a pu vivre vingt ans au milieu de deux groupes différents de clans mélanésiens, ceux des Nouvelles-Hébrides et ceux de l'Archipel Salomon, sans constater chez eux aucune trace authentique du totémisme [2]) . Par contre il y a constaté [1]) la croyance à des esprits désincarnés *(disembodied)* et réputés supérieurs à l'homme [3]) le culte des morts (ghost [3]), la croyance à la réincarnation d'âmes humaines dans des animaux et des plantes.

Durkheim lui emprunte sa définition du *mana*, mais il ne peut l'incorporer à sa notion purement sociologique du totem sans faire violence à son témoignage [3]). De tels procédés scientifiques sont-ils permis à d'autres qu'aux chefs d'école?

Cette raison de non-croyance nous suffirait à la rigueur. Mais à peine avons-nous parcouru l'introduction des *Native tribes* que déjà nous en avons trouvé une autre plus décisive peut-être car elle se tire, non plus des différences entre Mélanésiens et Australiens, mais de l'étude même des Australiens.

Aux pages 34—35, les observateurs par les yeux et l'intelligence desquels Durkheim a connu les hommes dont il étudie

---

[1]) Formes élémentaires, p. 87-90.

[2]) The Melanesianes, ch. II, p. 32.

[3]) The Melanesian mind is entirely possessed by the belief in a supernatural power or influence called almost universally *mana*. This is what works to effect everything which is beyond the ordinary power of men, outside the common processes of nature; it is present in the atmosphere of life, attaches itself to persons and to things and is manifested by results which can only be ascribed to its operation.... But this power, though itself impersonal, is always connected with some person who directs it; all spirits have it, ghost generally, some men. (Aucune allusion aux animaux qui le posséderaient) — (The Melanesianes, p. 118-120). — This again is the active force in all they do and believe to be done in magic, white or black. By means of this men are able to control and direct the forces of nature, to make rain or sunshine, etc. (Ibid., chap. XII, p. 191).

LIBRARY
CALIFORNIA BAPTIST THEOLOGICAL SEMINARY
Seminary Knolls
Covina, California

les croyances nous mettent en garde contre la tendance à nous représenter un peuple australien homogène quant aux mœurs, aux institutions, aux croyances et aux rites. Nous voudrions reproduire ce passage in-extenso. Contentons-nous de ces lignes: « Dans beaucoup d'œuvres d'anthropologie, il n'est pas rare de voir présenter en termes généraux comme « la coutume des indigènes de l'Australie » une coutume qui est pratiquée par une ou plusieurs tribus. Il est cependant essentiel d'avoir dans l'esprit que, s'il y a sans aucun doute une certaine somme commune relativement à l'organisation sociale et aux coutumes parmi les tribus australiennes, la diversité reste cependant fort grande. Quelques tribus par exemple comptent la descendance en ligne maternelle pendant que d'autres la comptent en ligne paternelle. En fait il n'est pas maintenant possible de dire laquelle de ces méthodes est la plus répandue en Australie. *Dans quelques tribus les totems gouvernent le mariage et dans d'autres n'ont rien à faire avec cette question.* Dans quelques tribus l'initiation s'accompagne de l'extraction d'une dent, dans d'autres l'extraction de la dent peut être pratiquée mais n'est pas une partie du rite de l'initation, dans d'autres la coutume n'est pas pratiquée. Dans quelques tribus le rite de l'initiation consiste dans la circoncision et peut être dans d'autres formes de mutilation; ailleurs cette pratique est tout à fait inconnue. *Dans quelques tribus il y a un totem sexuel, dans d'autres rien de tel; et dans des cas isolés nous rencontrons un totem individuel distinct du totem commun à un groupe d'hommes et de femmes*[1]) ». Spencer et Gillen avaient-ils pressenti la sociologie religieuse de l'école française pour en récuser d'avance les conclusions?

Dès ses premières études des rites australiens, Durkheim a témoigné une prédilection particulière aux Arunta, ceux des Australiens sur la constitution domestique desquels le totémisme a cependant le moins de part, au témoignage de Spencer et de Gillen[2]). Durkheim en fait les représentants par excellence du totémisme australien; il leur demande de nous révéler le fond d'une religion primitive essentiellement sociale. Quelle est donc cette religion? Peut-on, si l'on s'en tient aux témoignages, la qualifier de totémisme? Nous sommes ici au cœur même du sujet.

Notre impression, que partagera sans aucun doute tout lecteur attentif des *Native tribes* est que les Arunta, comme leurs congénères, croient à une démonologie qui se complète par

---

[1]) Native tribes of Central Australia. Introduction, p. 34-36.

[2]) Native tribes of Central Australia, p. 73, 121.

une palingénésie. En d'autres termes les problèmes de Dieu et de l'Ame se sont présentés à leur conscience comme ils se présentent à la nôtre, mais la seconde plus clairement que la première. Leur croyance initiale est le mythe de l'Alcheringa. L'Alcheringa est la genèse, l'âge qui a vu apparaître les ancêtres dont les hommes d'aujourd'hui sont la réincarnation. Tout enfant qui vient au monde est la réapparition d'un ancêtre du temps de l'Alcheringa. Les Churinga, les choses sacrées doivent leur caractère aux esprits des ancêtres qui y habitent[1]). Or, ces ancêtres n'étaient ni des animaux ni des hommes mais des êtres intermédiaires, les *Inapertwa*, d'où les hommes se dégagèrent. L'Alcheringa, la genèse australienne se subdivise elle-même en plusieurs phases mythologiques[2]).

S'il en est ainsi, que vient faire ici la notion du totémisme? Pourquoi ce terme algonquin appliqué à l'élucidation des croyances d'une race, ou d'une fraction de race qui n'a avec les Peaux-Rouges aucune affinité d'origine ou d'habitat? Où est ici l'esprit critique? Si vous entreprenez de construire votre représentation des « primitifs » d'après votre connaissance des Australiens ou d'un de leurs rameaux, pourquoi n'empruntez-vous pas hardiment votre terminologie à la langue du peuple que vous étudiez? Pourquoi ne parlez-vous pas de l'*alchéringisme* ou de l'*inapertwisme?* Le terme de totémisme est consacré, direz-vous? Mais la question est de savoir s'il l'est à bon droit. On ne voit pas quel avantage il peut y avoir à le conserver. Quant à l'inconvénient, il est visible: c'est d'amalgamer l'observation des Australiens et les inductions que l'on en peut tirer avec celles des indigènes de l'Amérique du Nord. Pourquoi nous conduisez-vous en Australie si vous devez nous parler une langue qui n'a jamais convenu qu'à la plus ancienne des sociétés américaines?

C'est ici que se dévoile l'esprit de système auquel Durkheim n'a pu se soustraire. Il n'étudie nullement les Australiens ou plutôt les Arunta pour arriver à une notion précise de ce qu'ils croient sur la destinée de l'Ame et ses rapports avec le surnaturel. *Visiblement leur religion ne l'intéresse pas en elle-même, mais seulement dans la mesure où elle peut se réduire à la conscience de leur vie collective.* C'est pourquoi, au lieu de mettre au premier plan ce qu'y mettent les observateurs, la palingénésie, il y met l'étude de cérémonies qu'eux aussi

[1]) We meet in tradition with unmistakable trace of the idea that the Churinga is the dwelling place of the Spirit of the Alcheringa ancestors. Ibid., p. 138.

[2]) Ibid., chap. X et XI.

nomment totémiques, en raison d'une habitude d'esprit, très récente en France, mais déjà ancienne en Angleterre et dans les pays de langue anglaise, d'une habitude d'esprit que sa critique avait précisément la mission de modifier.

Si la croyance proprement religieuse ne peut résider ailleurs que dans la conscience des individus, la cérémonie religieuse est chose essentiellement collective. Si la croyance des Arunta et de leurs congénères à la démonologie et à la palingénésie prend la forme de cérémonies que leurs observateurs peuvent qualifier de totémiques (Intichiuma, Engwura, etc.) la thèse préconçue recevra un commencement, une apparence de vérification qui suffira à un public peu exigeant en pareille matière.

Mais la question est de savoir si les cérémonies susceptibles d'être qualifiées de totémiques sont les seules à exprimer les rapports des Australiens avec leurs ancêtres. Ce sont essentiellement 1° une cérémonie propitiatoire, l'*Intichiuma*, ainsi définie par le glossaire « cérémonie sacrée accomplie par les membres d'un groupe totémique local et ayant pour objet d'accroître le nombre des animaux ou plantes totémiques » (p. 690); 2° une cérémonie d'initiation, l'*Engwura*. Telle est la part du totémisme, si ce terme a vraiment droit de figurer dans une terminologie un peu exacte. Mais ce n'est là qu'une partie du cérémonial en usage chez ces peuples en face de ces événements de la vie qui sont partout les plus propres à susciter une véritable émotion religieuse.

Les *Native tribes of Central Australia* contiennent un chapitre XIV, consacré aux cérémonies funèbres. (Customs relating to burial and mourning). Il est du plus haut intérêt pour le lecteur étranger à l'esprit de système, s'il veut se rendre compte des véritables croyances de ces peuples. Deux chapitres qui y font suite sur les esprits individuels et sur les rapports de la religion et de la magie en sont d'ailleurs inséparables. Ils achèvent de justifier nos doutes sur l'insuffisance radicale de la vérification de l'hypothèse qui guidait Durkheim.

Durkheim a creusé un abîme entre le culte des morts et ce totémisme qu'il a attribué aux Arunta et aux autres tribus australiennes[1]). Mais si nous ouvrons les *Native tribes*, nous y trouvons la description d'un culte des morts aussi minutieux, aussi impératif, socialement, aussi important que dans la plupart des autres races. Les Australiens, Arunta compris, pratiquent l'inhumation. Elle donne lieu à des cérémonies aussi directement

[1]) Formes élémentaires, notamment p. 90 et 91.

en relation avec le mythe de l'Alcheringa que les cérémonies dites totémiques. Le mort est assis dans sa tombe, dans une position identique à celle qu'il était présumé occuper parmi ses ancêtres de l'Alcheringa alors qu'il était un esprit (whilst in spirit form) [1]). Après l'inhumation, le camp du mort est brûlé. Tout ce qu'il contenait est détruit. Il est désormais interdit de prononcer son nom, au moins pendant une période de deuil qui dure de douze à dix-huit mois, car le mort est alors réputé errer autour des vivants sous la forme d'un *Ulthana* (ghost, revenant) et si l'*Ulthana* entendait prononcer son nom, il conclurait que ses proches négligent d'observer le deuil [2]). A la fin de cette période, auprès de la tombe est célébré la cérémonie de l'*Urpmilchima* [3]). C'est une grande solennité, soigneusement préparée par les femmes et dont les détails seuls varient d'une tribu à une autre. La veuve y joue le rôle principal, mais toute la parenté y prend part obligatoirement. Comme chez beaucoup de peuples, une danse rythmée, accompagnée d'exclamations, en constitue le moment essentiel. Elle semble destinée à prendre l'esprit du mort à témoin que le deuil qui lui était dû à bien été accompli, car « cet esprit est supposé avoir surveillé les détails de la cérémonie du fond même de la tombe » [4]).

Au cas où le corps inhumé est celui d'une femme, la cérémonie présente un caractère plus remarquable encore, car elle s'accompagne d'un simulacre de sacrifice humain [5]). La mère de la morte tente de se couper la tête avec un instrument tranchant en bois, mais les autres femmes s'y opposent. Des scènes sanglantes se renouvellent auprès de la tombe. Les parentes de la morte se taillent le corps et se flagellent avec frénésie, allant jusqu'à se frapper avec des massues, si bien qu'elles sont ensuite couvertes de ces cicatrices, jadis imputées à tort par les Européens à la brutalité masculine [6]).

Le caractère religieux de cette cérémonie est-il contestable? Elle dérive visiblement de la croyance à la palingénésie, de cette croyance qui porte chaque Australien du nord à se considérer comme réincarnant un ancêtre du temps de l'Alcheringa et à voir dans chacun de ses enfants une autre réincarnation [7]). Les

---

[1]) Native tribes, chap. XIV, p. 497.
[2]) Ibid., p. 497 et suivants.
[3]) Ibid., p. 503.
[4]) p. 506-507.
[5]) Native tribes of Central Australia, p. 508 et suiv.
[6]) Ibid., p. 42 et p. 509.
[7]) P. 123, etc.

mutilations, les flagellations sanglantes qui l'accompagnent en dénotent le caractère. L'effusion volontaire du sang est à coup sûr aussi religieuse que l'acte de se partager, dans un banquet, les chairs d'un animal. Si d'ailleurs la contagion d'une émotion dans un groupe humain suffit à conférer à cette émotion le caractère religieux, comment serait-il nié d'une cérémonie où d'après les observateurs, cette contagion est portée à l'extrême et devient selon leurs propres expressions « une frénésie »[1]).

Durkheim se tire de la difficulté que ces témoignages opposent à son système par un mot. Mais ce mot seul suffirait à révéler tout ce que sa méthode a d'arbitraire. Ces cérémonies funèbres deviennent chez lui des « rites piaculaires ». Voilà un terme emprunté à la religion romaine et qui paraît contenir une concession ruineuse puisque cette religion reposait sur le culte des morts. Mais Durkheim se hâte d'élargir le sens du terme *piaculum*. Une phrase de Pline le lui permet. Le piaculum n'est plus, comme dans l'Eneide[2]) l'offrande au mort, c'est simplement un *malheur*. Or, toute religion doit avoir des cérémonies pour les malheurs de l'existence comme elle en a pour ses aspects heureux[3])! Et c'est ainsi qu'une fois de plus le totémisme a gain de cause, mais aux dépens du latin!

Dans le système d'interprétation adopté par Durkheim, tout ce qui en Australie revêt l'aspect d'une croyance spiritualiste est et ne peut être que totémique et tout ce qui est totémique est d'origine et d'essence sociale. Cependant si nous nous reportons à la principale de ses sources, nous y trouverons un chapitre, le XV^e^, tout entier consacré aux esprits individuels. Les auteurs se sont proposé d'y résumer la croyance des Australiens aux esprits. De ces esprits les uns se réincarnent, les autres non. Ces derniers sont les *Arumburinga* et les *Iruntarinia*. Les croyances australiennes attribuent aux *Iruntarinia* une grande puissance. Mais celui qui s'en tient aux textes ne peut réussir à en apercevoir l'analogie avec les totems, quoiqu'ils fassent l'objet de cérémonies. On ne se les représente nullement sous l'aspect d'animaux ou de végétaux. « Quant à l'aspect général (in gene-

---

[1]) P. 510.

[2]) Notamment au livre VI où la Sibylle fait connaître à Enée les obligations que lui impose la mort de Misère : *Duc nigras pecudes : ea prima piacula sunto.*

[3]) *Formes élémentaires*, livre III, chap. V, notamment p. 557. « Tout malheur, tout ce qui est de mauvaise augure, tout ce qui inspire des sentiments d'angoisse et de crainte nécessite un piaculum et par conséquent est appelé piaculum. D. oublie le sens primitif du mot piare, apaiser.

ral appearance) les *Iruntarinia* sont toujours supposés ressembler à des êtres humains, mais ils ont toujours l'air jeune, leurs faces sont sans poil; leurs corps sont sveltes et obscurs. »[1]) Les indigènes voient en eux des êtres réels et même bienfaisants[2]). Bien loin d'être en quelque sorte créés par la cérémonie totémique, représentés en relation avec elle, c'est cette cérémonie qui dépend d'eux. C'est en se montrant en songe aux *Alatunja* ou chefs de clan qu'ils les avertissent que le temps est venu de célébrer l'*Intichiuma*[3]).

A lui seul, ce fait suffirait déjà à nous faire douter de l'existence d'une pensée collective et surtout d'une science rudimentaire qui chez les Australiens serait inséparable de l'accomplissement des cérémonies totémiques. Nous discernons chez ces peuples les éléments d'un sacerdoce et même la dualité du prêtre et du devin. S'il y a chez eux une science rudimentaire, elle est la possession de l'individu, non du groupe. Le groupe totémique a un chef, l'*Alatunja*. C'est ce chef qui le convoque; il est lui-même informé de l'opportunité de la convocation par une révélation personnelle, une communication avec les esprits, un état de sa conscience propre. Où est ici la manifestation d'un entendement collectif? Nous ne réussissons pas à l'apercevoir.

Par contre deux chapitres des *Native tribes* nous instruisent de ce qu'est la science des Australiens: le chapitre XVIe sur le pouvoir des hommes-médecine et les différentes formes de la magie, et le chapitre XVIII sur les mythes astronomiques. L'esprit de système peut seul interpréter ces faibles et vagues données dans le sens d'une identité de la science australienne et des croyances totémiques. La palingénésie, la croyance à des esprits qui se réincarnent sous des formes multiples est, à notre avis, l'unique lien entre l'une et les autres. Comme tant d'autres peuples, c'est par l'action des esprits que les Australiens expliquent l'origine des maladies[4]), mais c'est par elle aussi qu'ils expliquent les éclipses. L'éclipse de soleil est attribuée à l'action maligne d'un esprit, *Arungquiltha*, qui sans doute peut prendre la forme d'un animal, mais qui n'est nullement un totem. « Les indigènes ont une très grande peur des éclipses. Ils n'ont naturellement aucune idée de la distance qui les sépare du soleil, le croyant tout proche de la terre. Les effets visibles et si prochains de l'Arungquiltha leur cause une grande crainte. Ils

---

[1]) Native tribes of Central Australia, p. 516.
[2]) Ibid., p. 521.
[3]) P. 519.
[4]) Native tribes of Central Australia, p. 522-537.

pensent que l'éclipse est causée par les visites périodiques de l'Arungquiltha qui voudrait faire du soleil sa demeure, oblitérant sa lumière pour toujours. Dans leur idée, le mauvais esprit ne peut être expulsé que par les hommes-médecine qui à cette occasion retirent les pierres atnongara de leurs corps et les jettent au soleil en chantant des chants magiques, toujours avec succès »[1]).

A lui seul, ce texte capital nous prouve que la science australienne est une magie.

L'éclipse est une maladie du soleil, causée comme les maladies humaines, comme la mort elle-même par des esprits malfaisants qui sous certaines conditions obéissent aux magiciens. Cette constatation n'a rien d'inattendu, mais comment la juger compatible avec un système d'interprétation qui d'un côté oppose la magie et la religion totémique comme l'individuel et le social et de l'autre identifie la religion totémique à la science primitive?

Le rapport de la magie et de la religion fait d'ailleurs le tourment de Durkheim qui n'a jamais pu arriver sur ce point capital à une solution claire et satisfaisante. Si au livre I des *Formes élémentaires* il les oppose au point de vue social, (n'y ayant pas d'Eglise magique et le magicien étant un isolé[2]), au chapitre II du livre III, tout change. C'est le principe magique, le semblable produit le semblable, qui représente la causalité dans la religion totémique. La magie procède alors de la religion. La théologie a-t-elle jamais proposé à ses élèves de difficultés plus épineuses? [3])

Un dernier mot sur la science australienne. La plus élémentaire des opérations scientifiques est sans doute la numération, et la clef de toute science humaine est l'idée du nombre ainsi que son rapport avec l'idée de grandeur mesurable, notamment l'idée de temps. Les *Native tribes* nous renseignent sur la *numération* des Australiens qu'elles qualifient de «*very deficient.*» «A Alice Spring, ils comptent à l'occasion jusqu'à cinq, quelquefois en se servant de leurs doigts, mais fréquemment tout ce qui dépasse quatre, est indiqué par le mot *oknisa* signifiant beaucoup ou grand. Un est *nintha*, deux *thrama* ou *thera*, trois *urapitcha*, quatre *therankhetera*, cinq *theranka-thera-nintha*. Le temps est compté par sommeils ou par lunes, ou par les phases

---

[1]) P. 566.

[2]) Formes élémentaires, liv. I, chap. I, p. 61-63.

[3]) P. 508 et suiv.

de la lune pour lesquelles ils ont des termes définis; ils comptent de plus longues périodes par le moyen des saisons ayant des noms pour l'été et l'hiver, etc » [1]). Quelle complaisance ne faut-il pas pour associer cette mathématique au totémisme? Mais que devient le système si on l'en dissocie?

En résumé, nous voyons bien comment Durkheim a imposé aux témoignages que lui apportaient les principaux observateurs de l'Australie centrale et septentrionale un système préconçu, élaboré de longue date, d'après lequel « les hommes ne peuvent se représenter le grand monde qu'à l'image du petit monde social dont ils font partie » [2]), un système qui ne permet pas de concevoir une religion distincte d'un ritualisme de nature et d'origine sociale ou plutôt collective. Ce que nous ne voyons pas c'est l'interprétation fidèle, exacte, mesurée que l'on est en droit d'attendre de tout historien intelligent et consciencieux en cette matière plus qu'en toute autre. La meilleure réfutation du système de Durkheim se tire de l'étude de ses sources ou tout au moins de la principale.

IV

L'hypothèse ne peut devoir sa valeur qu'à sa cohérence, à son unité interne, puisqu'elle ne cherche même pas à rendre compte de l'ensemble des phénomènes religieux et qu'elle ne reçoit aucune confirmation de l'ensemble des témoignages que l'on cite à son appui. Cette cohérence, la constatons-nous?

Les *Formes élémentaires* contiennent moins une théorie de la religion qu'une théorie de la connaissance et des origines de la science, qui dans l'esprit de son auteur s'oppose expressément à celle de Bergson, à un moindre degré à celle de Levy-Bruhl et, aux conclusions théistes du système d'Octave Hamelin [3]). Le but de Durkheim est de faire d'une pierre deux coups en démontrant (1°) l'identité primitive de la religion et la science, la religion étant la science de l'homme primitif, l'unification de son expérience et nullement sa foi en un ordre surnaturel ou ses intuitions d'une réalité suprasensible; (2°) le caractère pleinement social de la pensée scientifique, d'où son aptitude à régir seule l'éducation sociale, une fois qu'elle est arrivée à sa pleine maturité [4]).

---

[1]) Native tribes of Central Australia. Introduction, p. 25.

[2]) Le Suicide, p. 245.

[3]) *Formes élémentaires*,. Conclusion p. 625, 626, etc.

[4]) Cette conclusion pratique de la Sociologie religieuse est professée très franchement dans une œuvre posthume de Durkheim, *Education et Sociologie*,

Si nous voulons apprécier la cohérence du système, deux problèmes se posent à nous. Ils peuvent se ramener, le premier au rapport entre le totem et l'idée de Dieu, le second au rapport entre l'idée de Dieu et l'origine sociale du Concept. Durkheim n'a pu en proposer la solution sans tomber dans des contradictions telles que son système se trouve réduit à l'absurde.

Pour répondre aux exigences de la théorie, il faut 1° que le totem soit chose exclusivement sociale; 2° qu'il se distingue nettement de l'idée de Dieu. Or, il résulte des faits expressément reconnus par Durkheim (et que ses sources ne lui permettaient pas de nier) 1° que le totem peut être individuel; 2° qu'en Australie même l'idée de Dieu coexiste avec l'idée du totem.

Le totem est tout d'abord défini comme un emblème, et assimilé à la fois au nom de la famille et aux armoiries de la noblesse. C'est que l'emblème est essentiel à la vie collective. « *Le clan comme toute espèce de société ne peut vivre que dans et par les consciences individuelles qui le composent* » (p. 317). Or « les consciences individuelles sont fermées les unes aux autres; elles ne peuvent communier qu'au moyen de signes, où viennent se traduire leurs états intérieurs. Pour que le commerce qui s'établit entre elles puisse aboutir à une communion, c'est-à-dire à une fusion de tous les sentiments particuliers il faut que les signes qui les manifestent viennent eux-mêmes se fondre en une seule et unique résultante. » (p. 329) L'emblème « en exprimant l'unité sociale sous une forme matérielle la rend plus sensible à tous. » Cette idée de l'emblème doit jaillir spontanément de la vie commune: l'emblème n'est pas seulement un procédé commode qui rend plus clair le sentiment que la Société a d'elle-même: il sert à faire ce sentiment; il en est lui-même un élément constitutif » (p. 329).

Soit! le totem est l'emblème du clan; il préexiste en quelque sorte à ce qu'il doit exprimer, aux sentiments collectifs qui se résument en lui. Il conditionne sa propre condition. Ni au point de vue psychologique ni au point de vue logique ce n'est bien intelligible. Encore faut-il, pour nous permettre de voir là une origine du sentiment religieux, ou pour mieux dire une origine de la transformation obscure du sentiment social en sentiment religieux, que le totem soit toujours un emblème social. Or Durkheim est le premier à nous apprendre que les tribus australiennes connaissent des totems sexuels et des totems individuels

---

éditée chez Alcan par M. Fauconnet. « Il s'agit de donner une éducation morale laïque, rationaliste. Cette laïcisation de la moralité est commandée par tout le développement historique ». Il faut retrouver les vérités religieuses « en les projetant sur le plan de la pensée laïque ». (Introduction III, p. 15.)

à côté des totems de clans. Tout son effort tend à les dériver des totems collectifs [1]).

Ici nous renonçons à comprendre. Passe encore pour le totem sexuel! car chacun des sexes pourrait, sous certaines conditions, former un groupe religieux pour son propre compte. Mais s'il existe vraiment des totems individuels, valables chacun seulement pour une personne, la thèse essentielle de la sociologie religieuse nous semble en péril. *Elle ne peut conclure à une loi psycho-sociale.* A peine posée, elle rencontre l'exception qui la dément. Un totem individuel ne peut plus être cet emblème indispensable à la fusion des consciences personnelles, naturellement fermées les unes aux autres. Dès lors de deux choses l'une. Ou le totem individuel a une valeur religieuse ou il est étranger à ce que l'on définit comme la religion des Australiens. Dans le premier cas il est prouvé que, même chez ces populations primitives, la religion peut être un état de la conscience individuelle. L'individu, la bête humaine selon Durkheim, peut s'élever à la religion par ses propres forces. Dans l'autre cas, le sociologue est convaincu d'interpréter arbitrairement les observations qui lui sont soumises pour les faire témoigner en faveur d'un système préconçu. En quoi, en effet, le totem collectif est-il plus religieux que le totem individuel, si ce totem collectif est représenté comme indépendant de l'idée qui nous semble religieuse par excellence, celle de la divinité? L'unique raison est que la vie collective est religieuse en conséquence de l'exaltation qu'elle peut communiquer à certains sentiments. Mais c'est précisément là ce qui est en question! La sociologie religieuse nous dénonce ici ses affinités avec la métaphysique, en usant du procédé ordinaire à celle-ci et qui est de transformer l'énoncé des problèmes en solution par un artifice de langage.

Nous n'avons plus dès lors à lui demander que d'être au moins une bonne métaphysique, c'est-à-dire de ne pas s'exposer à une réduction à l'absurde [2]). Mais c'est une satisfaction qui nous est refusée.

---

[1]) Formes élémentaires, livre II, chap. IV, p. 223-238.

[2]) Une bonne métaphysique, c'était celle qu'offrait à Durkheim l'œuvre du grand penseur dont il fut l'exécuteur testamentaire, *Les éléments principaux de la représentation* d'Octave Hamelin. En dix pages, on y trouve la doctrine théiste exposée comme la seule conclusion possible de toute philosophie qui fait reposer la réalité sur la conscience (p. 450-460, notamment p. 453). L'impossibilité d'une solution sociologique était démontrée de main de maître. Une sorte de défi était jeté, un peu ironiquement, au génie inconnu qui pourrait nous dispenser d'une option entre l'anthropocentrisme et le théisme (p. 458). Le Dieu d'Hamelin n'est

L'objet même des *Formes élémentaires* est de réduire le divin au social, l'expérience religieuse à celle de la vie collective en dissociant ces deux idées qu'une tradition indéfiniment longue a unies indissolublement dans nos esprits, l'idée de religion et l'idée de Dieu. « La religion déborde l'idée de dieux ou d'esprits et par conséquent ne peut se définir exclusivement en fonction de cette dernière » p. 49). Nous sommes conviés à faire le voyage d'Australie pour nous convaincre de cette indépendance entre la croyance ou le sentiment religieux et l'idée de Dieu. Le totémisme australien doit être, comme le bouddhisme et plus que lui, le prototype d'une religion, ou, si l'on préfère, d'un système de rites sans dieux.

Pour que la thèse soit concluante et que le livre ait vraiment un sens, il faut que l'Australie indigène puisse être parcourue d'un bout à l'autre sans que l'on y trouve jamais le culte des dieux, mais seulement celui des totems, individuels ou collectifs. Ou bien encore, si l'idée de Dieu s'y montre, il faut qu'il en soit comme du Grand Esprit des Peaux-Rouges: il faut qu'il soit permis d'y voir l'écho de la prédication des missionnaires chrétiens. Sinon, il sera prouvé que l'esprit d'un Australien peut s'élever, à titre individuel comme à titre collectif, à l'idée qui a passé généralement pour être la condition, non sans doute de toute espèce de cérémonies, mais de la croyance proprement religieuse. Il sera prouvé que si la naissance du totem a présupposé l'idée de l'emblème, le même entendement australien peut à la fois concevoir le dieu et créer l'emblème qui symbolise l'union de ses adorateurs, ce qui est le contraire même de l'hypothèse, puisqu'elle tend à faire naître, non la pratique de la croyance, mais la croyance de la pratique.

Nous ne pouvons en effet accepter l'équivoque d'un « lien quasi divin », expression qui est revenue à diverses reprises sous la plume de Durkheim. Nous concevons à la rigueur un culte que la communauté se rendrait à elle-même ou rendrait à son passé. Nous concevons mieux encore le culte d'une réalité suprasensible. Mais nous ne pouvons concevoir un quasi-dieu recevant un quasi-culte. Nous accepterions d'être jetés en plein arbitraire et en plein illogisme.

Or, très loyalement, Durkheim nous informe que le totémisme n'est pas « la formation mythologique la plus élevée que l'on trouve en Australie. Il y a tout au moins un certain nombre

---

pas seulement le Dieu d'une philosophie, mais celui d'une religion, car il n'est pas seulement *pensée absolue* mais *bonté absolue* et il faut lui rendre grâce d'être cette bonté (p. 460).

de tribus qui sont parvenues à la conception d'un dieu sinon unique, au moins suprême, auquel est attribuée une situation prééminente par rapport aux autres entités religieuses »[1]). Il ne s'arrête pas à l'explication facile, tirée de l'action des missionnaires sur la croyance des tribus qui les premières ont été mises en relation avec les Européens, bien avant leurs congénères de l'Australie centrale. « Les idées relatives au grand dieu Tribal sont d'origine indigène. Elles ont été observées alors que l'influence des missionnaires n'avaient pas eu le temps de se faire sentir »[2]).

Ces dieux sont vraiment des dieux, au sens que les autres peuples ont attaché à ce mot. Le dieu australien n'est pas seulement un « bon dieu » selon l'expression de Strehlow. «C'est un être immortel et même éternel, *car il ne dérive d'aucun autre* »[3]). On lui attribue un pouvoir sur les astres. C'est lui qui a réglé la marche du soleil et de la lune; il leur donne des ordres. C'est lui qui fait jaillir l'éclair de la nue et qui lance la foudre »[4]). « On en parle comme d'une sorte de créateur: il est appelé le père des hommes et on dit qu'il les a faits »[5]).

Lang avait expliqué ces faits par la dualité probable des croyances australiennes, d'un totémisme, fondé sur la croyance aux esprits et destiné à tenir lieu de science et d'un théisme spontané, de nature morale. « Par une sorte d'intuition sur la nature de laquelle on refuse de s'expliquer, l'intelligence humaine serait parvenue d'emblée à concevoir un dieu unique, créateur du monde, législateur de l'ordre moral »[6]). Adopter l'interprétation de Lang, c'est abandonner la thèse préconçue de la sociologie religieuse et avec elle l'hypothèse de l'entendement collectif. Durkheim ne peut s'y résigner. Il lui reste donc à prouver que les Australiens se trompent sur la véritable nature de leur croyance en Dieu. Il n'est pas vrai que le grand dieu Tribal ne dérive d'aucun autre: il doit dériver du totem et il en dérive. Admirable puissance de la sociologie « française »: elle redresse jusqu'à la conscience des sauvages dont elle fait l'unique objet de son étude! Mais si elle y réussit, n'est-ce pas aux dépens de sa propre cohésion?

En effet, qu'est-ce que le totem d'après les définitions pré-

---

[1]) Formes élémentaires, p. 409.
[2]) Ibid., p. 415.
[3]) P. 410. (C'est nous qui soulignons).
[4]) et [5]) p. 411.
[5]) P. 414.
[6]) Formes élémentaires, p. 336-342.

cédemment étudiées? C'est 1° une espèce animale ou végétale, 2° un emblème principalement collectif. Comment donc la représentation d'une espèce peut-elle se transformer en celle d'un être unique? Comment un emblème peut-il être sublimé au point d'être conçu comme un être « capable de régler le cours des astres »? Durkheim était resté trop logicien pour ne pas apercevoir le néant de son explication, lui surtout qui rejetait les opinions de M. Lévy-Bruhl sur l'illogisme de la pensée primitive. (p. 1). Il discernerait l'effondrement de sa thèse fondamentale si déjà il n'avait arbitrairement transmué la notion du totem en celle de la force, du *mana totémique*. Mais nous savons par quel procédé arbitraire cette notion mélanésienne du *Mana* avait été introduite dans l'interprétation des croyances australiennes. Et d'ailleurs comment une force impersonnelle deviendrait-elle une personnalité divine? Les contradictions s'accumulent.

Sans devenir infidèle à sa théorie de l'entendement collectif, Durkheim pouvait-il réduire ainsi l'idée de Dieu au système de concepts qui caractérisent le totémisme et en font une science embryonnaire autant qu'une religion primitive? Ne s'était-il pas d'avance ôté le droit d'opérer une telle réduction?

Quoique vaille la synthèse de l'idée australienne ou américaine-indienne du totem et de l'idée mélanésienne du *mana*, le mana totémique que Durkheim en tire représente à ses yeux l'ensemble des valeurs, des idéalités sociales qu'une communauté rudimentaire peut concevoir. S'il en est autrement, la sociologie religieuse exposée dans les *Formes élémentaires* n'a plus de sens. Mais nous savons par le mémoire sur les *Jugements* que l'idée de Dieu ne peut symboliser les valeurs sociales. Dès lors, de deux choses l'une: ou Durkheim et son école doivent abandonner leur théorie des valeurs, ou ils doivent renoncer à faire rentrer dans le totémisme cette idée de Dieu à laquelle, de leur propre aveu, l'entendement de l'Australie peut s'élever.

Chacune de ces solutions est aussi ruineuse que l'autre pour le crédit de la Sociologie religieuse. Chacune d'elles convainc d'absurdité cet athéisme dogmatique qu'elle s'est inoculé dès l'origine.

Renoncer à réduire au totem les « grands dieux » des Australiens, ces êtres immortels et pleinement indépendants, c'est adopter l'interprétation de Lang qui conduit tout droit à la possibilité de ce que W. James nomme l'expérience religieuse. Dès lors le totémisme australien, inséparable de la démonologie et de la magie, peut être à la rigueur considéré comme une forme primitive de la science, mais les origines de la religion sont ailleurs.

Abandonner la théorie des valeurs, c'est sacrifier l'autre aspect de la sociologie religieuse, celui qui place dans l'expérience sociale l'origine du sentiment religieux. La valeur de la société et des choses sociales persistera, mais à titre de moyen, de valeur instrumentale, comme disent les axiologistes. Les valeurs suprêmes, vraiment idéales et indéfectibles, pourront être sinon formées au moins mesurées par leur rapport à un idéal suprême, l'idée de la perfection divine.

On conçoit donc que le chef de l'école et jusqu'ici l'école à sa suite aient refusé de se résigner à une option aussi douloureuse. Mais la logique, s'il en reste une au monde, la leur imposera tôt ou tard.

Voyons en effet à quelle contradiction Durkheim se trouve acculé aux yeux de ceux qui préfèrent le lire avec réflexion que d'accorder à ses œuvres l'admiration béate d'un dévot vénérant le livre saint jusqu'à refuser de l'ouvrir.

D'après la conclusion des *Formes élémentaires* le concept, condition de la science, est l'œuvre de l'entendement collectif, tandis que l'entendement individuel ne peut former que des idées générales, tout empiriques[1]). Cette distinction de l'idée générale et du concept est la grande découverte dont la théorie de la connaissance serait redevable à la sociologie religieuse. Passons sur la difficulté d'accepter une discrimination aussi subtile, difficulté aggravée par une définition inattendue de l'universalité[2]) et cherchons la marque distinctive des créations de l'entendement collectif. Nous apprenons que « la pensée logique n'est possible qu'à partir du moment où, au-dessus des représentations fugitives qu'il doit à l'expérience sensible, l'homme est arrivée à concevoir *tout un monde d'idéaux stables, lieu commun des intelligences.* Penser logiquement, c'est toujours, en quelque mesure, penser d'une manière impersonnelle; c'est aussi penser *sub specie æternitatis. Impersonnalité, stabilité, telles sont les deux caractéristiques de la vérité.* Or la vie logique suppose évidemment que l'homme sait, tout au moins confusément, qu'il y a une vérité distincte des apparences sensibles. Mais comment a-t-il pu parvenir à cette conception? Dans quelle expérience ce sentiment était-il fondé? C'est dans l'expérience collective. C'est sous la forme de la pensée collective, que

---

[1]) Formes élémentaires. Conclusion p. 621 et suiv.

[2]) « Cette universalité du concept ne doit pas être confondue avec sa généralité : ce sont choses très différentes. Ce que nous appelons universalité, c'est la propriété qu'a le concept d'être communiqué à une pluralité d'esprit et même en principe à tous les esprits : or, cette communicabilité est tout à fait indépendante de son degré d'extension ». (Ibid., p. 619, note 1).

la pensée impersonnelle s'est, pour la première fois, révélée à l'humanité [1]).

Cependant nous savons par le mémoire de 1911 que les valeurs sont des représentations essentiellement fugitives, qu'elles varient et doivent varier, et que pour cette raison elles ne peuvent s'hypostasier en Dieu.

Si l'entendement collectif fixe ce qu'il pense, les valeurs morales lui échappent. Elles doivent être restituées à la conscience individuelle et avec elles ces idéalités où Durkheim place l'objet même de la sociologie. Par contre, l'idée de Dieu, caractérisée par la stabilité, peut être pensée *sub specie æternitatis*. Le concept d'une divinité est le type d'un concept communicable [2]). Quelle raison, dès lors, de faire violence aux témoignages qui nous le montrent présent même dans l'expérience religieuse des Australiens? C'est l'une des thèses essentielles de la sociologie religieuse qui s'effondre.

Mais si l'entendement collectif ne fixe pas ce qu'il pense, que devient la distinction des catégories et des idées générales et avec elle le critérium de la dualité de l'entendement collectif et de l'entendement individuel? Que vaut dès lors la seconde des thèses de la sociologie religieuse, l'identification de la science des primitifs à leur ritualisme, sinon à leur religion?

Tôt ou tard, la logique si audacieusement invoquée, aura raison de contradictions aussi flagrantes. Ne regretterait-on pas alors d'en avoir introduit l'exposition dans l'enseignement public, de les avoir présentées à des intelligences novices et sans défense, comme des vérités acquises au risque d'obscurcir toutes leurs notions morales? On a compté, croyons-nous, sur une éclipse de l'idée de Dieu, mais Hamelin en avertissait courageusement l'athéisme officiel, il y a moins de vingt ans « Le théisme n'est pas une doctrine à la mode, mais la mode est variable et l'humanité pour qui on avait fait de Dieu un obstacle à ses aspirations les plus légitimes ou l'objet d'une contemplation absorbante et prématurée, serait bien capable de repenser à lui quand il ne la gênera plus » [3]).

---

[1]) Formes élémentaires. Conclusion, p. 622-623.

[2]) Formes, p. 619, note 1.

[3]) Les éléments de la représentation, p. 454.

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

3 2400 00162 4448

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500